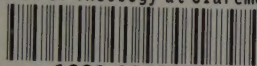


School of Theology at Claremont



1001 1342257

PATER  
PLATO UND DER  
PLATONISMUS





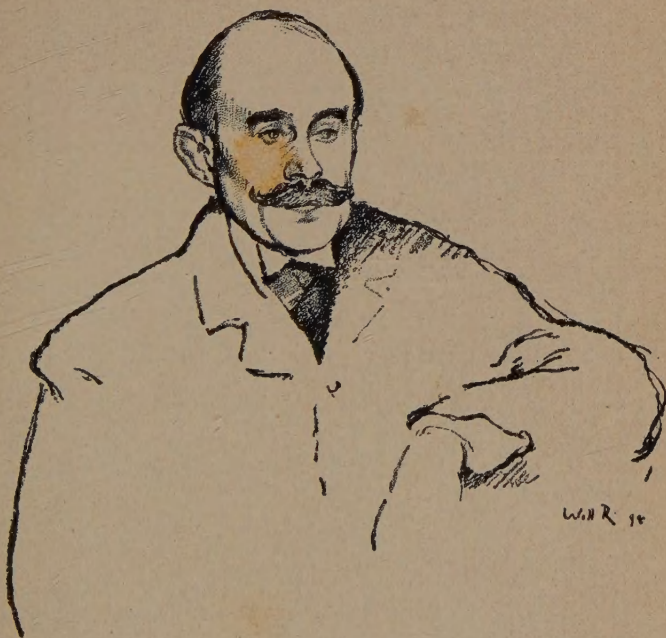
Theology Library

SCHOOL OF THEOLOGY  
AT CLAREMONT  
California

From the library  
of  
Professor Philip Merlan  
1897-1968







WALTER PATER





AUS DEM ENGLISCHEN ÜBER-  
TRAGEN VON HANS HECHT  
MIT BUCHORNAMENTEN  
VON PAUL HAUSTEIN  
DRUCK VON BREITKOPF  
UND HÄRTEL IN LEIPZIG

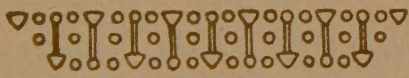


1839-  
1894

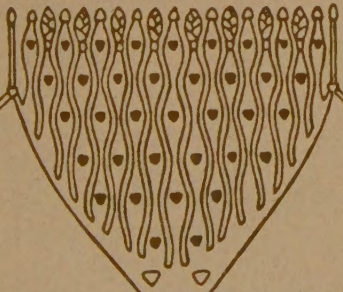
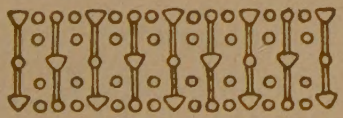
WALTER PATER

B  
393  
P3

PLATO UND DER  
PLATONISMUS



VORLESUNGEN



A:

VERLEGT BEI EUGEN DIEDERICH'S  
JENA UND LEIPZIG 1904

Ὡς φιλοσοφίας μὲν οὐσης  
μεγίστης μουσικῆς

## INHALTSVERZEICHNIS

Kapitel	Seite
[Einleitung] .. .. .	II*
Vorbemerkung .. .. .	VIII
I. Plato und die Lehre von der Bewegung ..	1
II. Plato und die Lehre von der Ruhe .. ..	27
III. Plato und die Lehre von der Zahl .. ..	55
IV. Plato und Sokrates .. .. .	83
V. Plato und die Sophisten .. .. .	113
VI. Der Genius Platos .. .. .	143
VII. Die Lehre Platos .. .. .	173
1. Die Ideenlehre .. .. .	174
2. Die Dialektik .. .. .	203
VIII. Lakedämon .. .. .	229
IX. Der Staat .. .. .	275
X. Die Ästhetik Platos .. .. .	315
[Verzeichnis der Personennamen].. .. .	337
[Verzeichnis der Citate] .. .. .	340

\* [Hinzufügungen des Übersetzters sind jeweils in eckigen Klammern eingeschlossen]

## EINLEITUNG

Die literarische Ausarbeitung seiner Vorlesungen über *Plato und den Platonismus* beschäftigte Pater in den Jahren 1891—92. Das abgeschlossene Buch erschien 1893; drei Kapitel waren schon vorher in Zeitschriften mitgeteilt worden: das sechste, *Der Genius Platos*, in der *Contemporary Review* für Februar, das erste unter dem Titel *Ein Kapitel über Plato* in *Macmillan's Magazine* für Mai und das achte, *Lakedämon*, wieder in der *Contemporary Review* für Juni 1892. — Es war das letzte, umfassende Werk, das Pater vor seinem frühen Hinscheiden in die Welt entließ, das er als geklärt und vollendet aus seinen rastlos bessernden Händen legte. Das bedeutete für Pater unendlich viel, ging weit über die Tatsache einer neuen Veröffentlichung hinaus, die als solche für ihn von geringem Belang war; es bedeutete die Vollreife eines jahrelangen Entwicklungsprozesses, ein literarisches Ausleben nach einer gewissen Richtung hin, das Ende eines jener großen Gespräche des Geistes mit sich selbst, in denen Pater den Wesenskern der platonischen Dialektik und die bewegende Kraft des neuzeitlichen Essays erkennt. Mehr noch: Pater, dessen ganzes Schaffen dem Platonismus zugewandt ist, vertraut uns hier eine Lebensharmonie, ein Glaubensbekenntnis an, das in dem letzten Kapitel seinen unmittelbarsten Ausdruck erhält. Handelte es sich darum, diesen Versuchen einen zweiten Titel zu geben, so könnte es nur der sein: über die Schönheit.

Man kann auf Pater das Wort anwenden, mit dem er selbst seinen großen Meister Montaigne gekennzeichnet hat: „er war der typische Essayist, weil er der typische Platoniker oder Skeptiker war“ (*Plato*, s. 226). Was den Zweifel betrifft, so verleiht ein Etwas, worauf er keine Antwort finden kann, das Urteilsaufschub verlangt, seinen Gedankenfolgen den eigentümlich feinen Reiz, den er beim Studium der Dialoge Platos, bei der Lektüre der Essays des Philosophen von Bordeaux verspürt hat; dem Platonismus als solchem aber ist, wie wir gesagt haben, sein ganzes Schaffen zugewandt. Darum überrascht es uns nicht, daß uns Vorklänge zu seiner endgiltigen Darstellung des Platonismus in seinen früheren Werken auffallend häufig begegnen. Der Essay über die äginetischen Marmorgruppen (entstanden 1880), jetzt in den *Griechischen Studien*, enthält zum ersten Male die Ausführungen über den Gegensatz zwischen der zentrifugalen, asiatischen oder jonischen und der zentripetalen, europäischen oder dorischen Tendenz in der Betätigung griechischen Geisteslebens und über Platos Stellungnahme dazu. — Auch die wunderbaren Studien über die *Renaissance* sind durchwirkt von platonistischen Gedanken. „Alle Kunst“, sagt Pater dort in der *Schule des Giorgione*, „strebt unaufhörlich hinüber in den Zustand der reinen Musik. Denn Musik ist die typische Kunst, die Kunst an sich, der Inbegriff jenes großen Anders-Strebens alles Künstlerischen . . . dieses Grundgesetz des Künstlerischen ist anwendbar auf alle Dinge, welche in irgend einem Grade künst-

lerische Eigenschaften besitzen: auf die Einrichtungsgegenstände unsrer Wohnung, auf unsre Kleidung, auf das Leben selbst, in Gebärden, in Rede- und Umgangsformen.“ Und die Philosophie, setzen wir in seinem Sinne hinzu, die Philosophie wie Plato sie lehrte, ist die hehrste, die erhabenste Musik. — Im zweiten Bande von *Marius dem Epikuräer*, Paters Hauptwerk (erschienen 1885), das durch tausend Fäden mit dem Platonismus verbunden ist, lesen wir mit Entzücken die Nachbildung eines platonischen Dialogs, die beste, genialste, die man sich denken kann. Der Spötter Lucian und ein lernbegieriger Jüngling, Hermotimus, sind die Sprecher, und Marius verfolgt als unparteiischer Zuhörer, was sie sich auf einer der Ruhestätten am Wegrande, von Rosen umduftet, die große, feierliche Campagna vor Augen und umspielt von der frischen Morgenluft über den rechten Pfad, der zur wahren Glückseligkeit hinleitet, zu sagen haben — Lucian, der Skeptiker, von dessen Lippen ein feines, ironisches, reinigendes Lächeln nicht schwindet, und Hermotimus, der Bescheidene, Errötende, mit dem jugendlichen Phrasenschwall im Herzen und auf der Zunge. Die Geister Platos blühen.

Dies alles sind schließlich Äußerlichkeiten. Aber die Wurzeln des Platonismus Paters lassen sich tiefer verfolgen. Er, der kein Dichter war, — es fehlte ihm jede Unmittelbarkeit — mußte Gestalten schaffen, *Imaginary Portraits*, fast immer Jugendgestalten, — auch Plato fühlte sich bei der Jugend am wohlsten — die uns zunächst nur als die Träger seiner Ideen entgegenkommen,

Gestalten, keine Allegorien, zu denen sich seine inneren Gesichte verkörpert haben. Sie sind individualisiert, aber sie empfangen ihre individuelle Färbung durch die Ideen, die sie uns vermitteln. Wir lernen die Ideen kennen, wie man Menschen, Persönlichkeiten kennen lernt: wir lernen die Ideen als Menschen kennen. Auf diese Weise wird Pater einer der Grundforderungen Platos gerecht, für den das höchste Begreifen einer Idee notwendig dem Bekanntwerden mit einer Persönlichkeit analog sein mußte. Florian Deleal, Marius der Epikuräer, der Herzog von Rosenmold, Emerald Uthwart: sie alle verdanken dem Platonismus ihres Schöpfers ihre Entstehung. Seine Plastik ist Platonismus. Sein Schönheitsdienst ist Platonismus. Sein innerster Wesenskern ist Plato wahlverwandt.

Die Frage nach dem wissenschaftlichen Werte des *Plato* selbst erhebt sich erst in zweiter Linie. Stofflich enthält das Werk alte Wahrheiten. Es ist weder ein Lehr- noch ein Lernbuch im genauen Sinne des Wortes. Es entscheidet keine strittigen Fragen der Platokritik und regt keine neuen Diskussionen durch neues Material an. Neu — was ist neu? fragt Pater bezeichnenderweise gleich in den einleitenden Seiten des ersten Kapitels und antwortet als echter Platoniker: „es gibt nur ein Neues: *die Form*. Aber es verhält sich mit der Schöpfung philosophischer Literatur, wie mit allen andern Erzeugnissen der Kunst: die *Form* in des Wortes umfassendster Bedeutung ist alles, der

bloße *Stoff* nichts.“ Die apodiktische Härte dieser Behauptung wird durch die Erwägung gemildert, daß „in des Wortes umfassendster Bedeutung“ die Form sich von dem Stoffe nicht mehr trennen läßt, daß beide in Harmonie zusammentönen, daß sie Schönheit, daß sie „Musik“ werden. So hier. — Unter dem genialisch veranlagten aber kulturell bereits überfeinerten, flüchtigen, etwas femininen Küstenvolke der Jonier, der Athener, ist Einer aufgestanden, der mit sorgendem Auge sieht, wie die Anmutigen freudetrunken, leichtsinnig, gleichgültig, lachend ihrem Ende entgegentändeln, dem Eigenmenschentum, in dem sie ihr Ideal erkennen, zum Opfer fallen; Einer, der in ernstester Schule die überströmende Kraft seines Geistes in Dämme zu fassen, die glühende Liebe seiner Dichterseele von den schönen Einzelheiten der Erscheinungen zu den schroffen Höhen philosophischer Ideen zu erheben gelernt hat: Plato. Die zentrifugale Kraft, der Individualismus tötet, die zentripetale, der Kollektivismus erlöst. Plato, der Athener, erkennt im Spartanertum die Rettung, in der Verkündung, der eigenartigen Weiterbildung des Lakonismus seine Lebensaufgabe, das Heil seines Volkes und die Befriedigung, die Befreiung seiner eignen Seele. Im Geiste Platos geleitet uns Pater in das „düstere, alte Gebirgsdorf“, dessen Bewohner in stählerner Männlichkeit, Dienende vom Herrscher bis zum Handwerker, halb Krieger, halb Mönche, unter dem Zwange altersgeweihter, harter, ja grausamer Gebräuche und Gesetze zu unerhörten Harmonien gelangt waren. Der ge-



waltige Rhythmus einer einheitlich arbeitenden Volksgemeinschaft wird laut. Die Schönheit enthüllt sich in neuer, höherer Gestalt, um Bergeshöhe dem heiligsten Mysterium, das nur in der Welt der Ideen vor sich geht, angenähert. Lakedämon — der Idealstaat, Griechenland — England, Plato — Pater:

Das geistig-strenge Band ist nicht zu trennen.

Auf jene höchste Musik, die das ganze Leben der Menschen und der Staaten unaufhörlich erfüllen sollte, auf das absolute Verklingen des Einzelnen in der großen Harmonie des Ganzen läuft alles hinaus. Es ist das Opfer, das der Gesundheit, der vollkommenen Schönheit des Körpers und des Geistes dargebracht werden muss. Der Schlußstein des Paterschen Werkes, der letzte Punkt, in dem sich Stoff und Form umfassen, in dem die Sympathie des Ästheten seinen Gegenstand gleichsam in die Arme schließt, kann nur einer sein: die Darstellung der platonischen Schönheitslehre. —

Soviel zur Eingliederung des *Plato* in die Lebensarbeit Paters. — Es bleibt mir noch die angenehme Pflicht denen zu danken, die mich bei den nicht geringen Schwierigkeiten der Übertragung des Werkes freundlich beraten haben: den Herren Doktoren Rudolf Kassner, Wien, und A. B. Gough, Kiel.


Kiel, im August 1904

*Dr. Hans Hecht*

## VORBEMERKUNG

*Die Vorlesungen, welche den Inhalt dieses Bandes bilden, habe ich für eine beschränkte Anzahl Studierender der Philosophie niedergeschrieben und übergebe sie jetzt dem Druck in der Hoffnung, auch einen weiteren Kreis interessieren zu können. Unter Platonismus verstehe ich keinerlei Neuplatonismus, sondern die Grundprinzipien der Lehre Platos, die ich in engem Zusammenhange mit seiner Persönlichkeit, wie sie in seinen Schriften lebt, zu betrachten bestrebt gewesen bin.*

W. P.



PLATO UND DIE  
LEHRE VON DER  
BEWEGUNG

P. H.



DIE Natur macht in der Welt des geistigen Hervorbringens ebensowenig Sprünge, wie in der des organischen Zeugens. *Natura nihil facit per saltum*. Auch in der Geschichte der Philosophie gibt es keine absoluten Anfänge. Wir mögen den Ursprung dieser oder jener Lehre oder Idee, sagen wir der Lehre von der Erinnerung oder von der ewigen Bewegung, der Theorie von der Induktion oder von der philosophischen Betrachtung der Dinge im allgemeinen, festlegen, wo wir wollen: der Fachmann wird uns immer eine frühere Vorwegnahme der betreffenden Lehre oder geistigen Strömung nachweisen können. Auch der elementarste Akt geistiger Analyse braucht seine Zeit; selbst die ursprünglichste Art spekulativen Wissens, Abstraktionen, die so einfach sind, daß wir uns den menschlichen Geist ohne sie kaum vorstellen können, müssen wachsen und mühevoll wachsen. Die Philosophie selbst als Logik und als Ethik findet ihre Vorbereitung, ihre Gedankenkeime, in der Dichtung, die ihr vorausging. Eine kraftvolle, plastisch ausgesprochene Verallgemeinerung wie das heraklitische πάντα ῥεῖ — alles ist in ewigem Flusse begriffen — mag ein gewisses Zeitalter durch Neuheit *überraschen*: sie *haftet* nur, weil sie längst irgendwo in den natürlichen, wenn auch vielleicht nur halb entwickelten Instinkten des menschlichen Geistes Wurzeln geschlagen hatte.

In den Augen vieler ist Plato kaum weniger als der Schöpfer der Philosophie gewesen und sein Fortschreiten von den rohen, trüben Anfängen wissenschaftlicher

Forschung bei den Joniern und Eleaten, bis zu dem weiten Bereiche einer bis aufs letzte fertigen philosophischen Literatur, ist in der Tat gewaltig. Seine encyklopädische Anschauung des gesamten Gebietes des Wissens bedeutet mehr als lediglich ein Schritt in einer Entwicklung. Nichts Vorausgegangenes ließ sich an Umfang, Kraft und Reiz damit vergleichen. Mit Recht kann Platos Werk für ein vollkommen neues Gestirn am Morgenhimmel der Geistesgeschichte gelten. Und doch zeigte sich die Welt, in die Plato eingetreten war, der philosophischen Debatten schon fast überdrüssig. Die Gegensätze der Sekten, die Ansprüche wetteifernder Schulen hatten sie verwirrt. Sprache und Denktätigkeit waren schon der Sophistik anheimgefallen, ja selbst die Luft, die er einatmete, war von abgestoßenen spekulativen Atomen verdorben.

Wenn Plato im *Timäus* vom Ursprung des Weltalls handelt, ist er weniger der Schöpfer einer neuen, als vielmehr bereits der eklektische Kritiker älterer Theorien, den Theorie und Gegentheorie selbst einigermaßen unsicher gemacht haben. Und wie wir hier etwas wie ein Lagerhaus aller physikalischen Theorien finden, so erweckt die Lektüre des *Parmenides* den Eindruck, als ob auch schon alle metaphysischen Fragen durch Platos Geist hindurchgegangen wären. Einige Ergebnisse geduldiger, früherer Denker, die schon damals verblichen und vergessen waren, gehören zum Gerüste seiner Philosophie. Sie sind überall in ihr, nicht wie ein vereinzelter behauener Eckstein eines älteren Gebäudes, von dem

sich in dem neuen Gemäuer hier und dort Stücke wiederfinden, sondern wie unscheinbare Überreste früheren organischen Lebens in dem Gestein selbst, das der Baumeister verwertet. Die zentralen, intimsten Grundsätze seiner Lehre erheischen, daß wir uns von ihnen aus rückwärts wenden, nicht nur zu seinem eigenen unmittelbaren, etwas rätselhaften Lehrer Sokrates, der hauptsächlich in seinen Seiten fortlebt, sondern zu verschiedenen älteren Schulen spekulativen Denkens in Griechenland, Jonien und Italien, von ihnen aus zu dem poetischen Zeitalter, in dem der erste Drang nach philosophischer Auffassung kaum über sich selbst ins klare kommen konnte, und von diesem unbewussten Philosophieren wiederum zu gewissen ureigenen Tendenzen, Überzeugungen, Vorahnungen des Intellektes selbst, die, wie es scheint, in den älteren Kulturen Indiens und Ägyptens Gedanken das Leben gegeben haben, die denen Platos stammverwandt waren, wie sie auch auf uns noch immer ihren Einfluß geltend machen.

Platos Gedanken sind wie die Sprache, die er gebrauchen muß, — und wenn wir uns von ihm aus zu seinen Vorgängern wenden, liegen die Verhältnisse dort nicht anders — bedeckt mit den Spuren vorausgegangener Arbeit und haben ihre früheren Eigentümer gehabt. Wenn wir auch zeitweilig beim Lesen seiner Schriften auf gewisse Vorwegnahmen modernen Wissens stoßen, so befinden wir uns doch auch ganz augenscheinlich inmitten der Überreste einer älteren, einer poetischen, halbvisionären Welt. Es ist schwer-

lich eine Übertreibung, wenn man behauptet, daß in Plato, trotz des wundervollen Duftes literarischer Frische, nicht absolut Neues zutage tritt, oder besser, es verhält sich mit seinen Werken wie mit vielen anderen sehr originellen Schöpfungen des menschlichen Geistes: das scheinbar Neue ist zugleich alt, ist ein Palimpsest, eine gewirkte Tapete, deren Fäden schon einmal verwertet wurden, es gleicht dem animalischen Körper selbst, von dem jedes Stäubchen schon manches Mal gelebt hat und wieder gestorben ist. Nichts ist neu, als das lebenspendende Prinzip der Kohäsion, die neue Perspektive, die daraus entstehende Färbung, die Ausdrucksfähigkeit, die vertraute Gedanken durch neue Nebeneinanderstellung gewinnen — mit anderen Worten, es gibt nur ein Neues: *die Form*. Aber es verhält sich mit der Schöpfung philosophischer Literatur, wie mit allen anderen Erzeugnissen der Kunst: die *Form* in des Wortes umfassendster Bedeutung ist alles, der bloße *Stoff* nichts.

**E**s gibt drei verschiedene Wege, auf denen sich philosophische oder überhaupt spekulative Ansichten jeder Art kritisch behandeln lassen. Wir können zum Beispiel die Lehren von Platos *Staat* als eine Summe von so und sovielen Wahrheiten oder Irrtümern betrachten, die der Gelehrte unsrer Zeit als solche entweder annehmen oder ablehnen wird. Dies ist die *dogmatische Methode* der Kritik, kraft deren jedes Erzeugnis des menschlichen Geistes, sei es der eigenen Persönlichkeit geistig oder

räumlich auch noch so weit entrückt, der Richtung des jeweiligen Kritikers entsprechend nach seiner Übereinstimmung mit den Sätzen eines Baco oder Spinoza, eines Mill oder Hegel, beurteilt wird. Zweitens haben wir die weitherzigere *eklektische oder synkretische* Methode, die sich bestrebt, aus den streitenden Schulen die verschiedenen unter ihnen ausgestreuten Körnlein von Wahrheit auszuscheiden. Diese Methode herrschte in Perioden großer Gelehrsamkeit aber geringer eigner schöpferischer Kraft, wie zur Zeit des alexandrinischen Neuplatonismus im dritten oder des florentinischen Neuplatonismus im fünfzehnten Jahrhundert. Ihr natürlicher Mangel liegt in der Neigung, den wahren Charakter der Lehre, die sie erläutern will, zu entstellen, um sie auf diese Weise besser mit den übrigen Bestandteilen eines im voraus ersonnenen Systems in Einklang bringen zu können.

Sowohl die dogmatische als auch die eklektische Kritik haben jedoch im neunzehnten Jahrhundert, unter dem Einfluß Hegels und seiner Hauptlehre vor dem stets wechselnden Zeitgeist, einer dritten kritischen Methode weichen müssen: der *historischen* Methode, nach der wir, um zu einem wirklichen Verständnis vorzudringen, die Lehre oder das System mit dem wir uns beschäftigen, oder ein altes Denkmal philosophischer Geistesarbeit, wie der *Staat*, soweit als irgend möglich in die Gruppe intellektueller, sozialer und materieller Bedingungen zurückversetzen müssen, aus der heraus es tatsächlich geschaffen wurde. Daß Zeitalter ihren Geist



ebenso gut haben wie einzelne Persönlichkeiten; daß in jedem Zeitalter ein eigenartiges Zusammenwirken von Bedingungen besteht, das jedem Erzeugnis dieses Zeitalters, seinen geschäftlichen Unternehmungen und seinen Künsten, seinen Gebräuchen und seinen Theorien, seiner Religion und seinen Sitten, sogar den Gesichtern der Menschen einen gemeinsamen Charakterzug aufprägt; daß alle Äußerungen des Menschengeschlechts eigentlich nur ihrer eignen Zeit und unter dem ihnen eigentümlichen Gesichtswinkel in dem nimmer rastenden Werdegang der Welt ganz verständlich sind; daß sich die Philosophie, das intellektuelle Leben überhaupt von der Allgemeingeschichte nicht loslösen läßt; daß der Erforscher philosophischer Systeme vor allem den „historischen Sinn“ pflegen muß: erst kraft dieser Überzeugungen hat manche regelmäßige oder vielleicht auf den ersten Blick abnorme Phase der Spekulation für uns ihren vernunftgemäßen Sinn gefunden. Wie die seltsam verbogene Fichte, die auf einem englischen Rasen ein Mißgebilde wäre, zum Geschöpf der Notwendigkeit, der Logik gewisser Tatsachen wird, wenn wir sie in Gedanken zwischen die streitenden Kräfte des Alpensturzbachs zurückversetzen, die tatsächlich ihren Wuchs geformt haben, so gewinnen die phantastischsten Anschauungen — Platos Kommunismus zum Beispiel — ihre natürliche Berechtigung, wenn sie mit den Tatsachen, den sie umgebenden Bedingungen, von denen sie in Wahrheit nur Bestandteile sind, in gebührenden Zusammenhang gebracht werden.

In der intellektuellen wie in der organischen Welt wird das gegebene Produkt mit seinen normalen oder abnormen Eigentümlichkeiten bestimmt durch das sogenannte *Milieu*. Es kann also nicht die Aufgabe des Platoschülers sein in einer Kontroverse Stellung zu nehmen, Platos Anschauungen gutzuheißen oder abzulehnen und Ungewöhnliches oder Unmögliches in seinen Schriften einzuschränken oder zu entschuldigen, noch weniger sich mit Beweismitteln zugunsten einer eignen Theorie oder Überzeugung auszurüsten. Seine Pflicht ist es vielmehr, verständnisvoll aber durchaus unbefangen ihren geistigen Entwicklungsgang zu verfolgen, als ob er einem körperlichen Wettspiele zuschaute, oder besser, wie bei der Lektüre des *Hamlet* oder der *Göttlichen Komödie*, so auch beim Studium des *Staates* acht zu haben auf das ihr innewohnende dramatische Interesse, auf das Schauspiel, wie sich ein gewaltiger, souveräner Geist inmitten einer vielfach verschlungenen Gruppe von Bedingungen, die in der Natur der Verhältnisse niemals wiederkehren kann, und der er sich zu gleicher Zeit anschmiegt und entgegenstemmt, in einem großen literarischen Denkmal kundtut. Plato als einem Ergebnis vorausgegangener und zeitgenössischer Strömungen griechischer spekulativer Philosophie und griechischen Lebens im allgemeinen seinen natürlichen Platz auszuweisen: das ist das eigentliche Ziel eines historischen, das heißt wahrhaft kritischen Studiums seiner Werke.

Auf der Schwelle von Platos *Staat* stellt uns nun

der historische Geist vor die Tatsache, daß einige dort niedergelegte Grundgedanken zum Teil von früheren Denkern herkommen, über die wir zufälligerweise unabhängig unterrichtet sind. Aus dem glänzenden, geschäftigen und noch so teilnahmslosen Drange frühhellenischen Lebens tritt einer nach dem andern zur Seite, um bewußter philosophischer Reflexion die Bahn zu öffnen, und zwar geschieht dies mit der Einfachheit und der unmittelbar wirkenden Nachdrücklichkeit der geschäftigen Welt, die sich ringsum kundtut. Unter den zahlreichen geistigen Vorgängern Platos, denen neuerdings von einer Schar von Kommentatoren im Sinne Hegels viel Aufmerksamkeit zugewandt worden ist, treten in Verbindung mit dem *Staat* drei deutlich in den Vordergrund, deren Ideen, ja deren Worte im Gewebe des Platonischen Lebenswerkes wiederkehren: Pythagoras, der schleierhafte, halblegendarische Begründer der Philosophie der Zahl und der Harmonie, Parmenides, „mein Vater Parmenides“, der Mittelpunkt der Schule von Elea, und Heraklit, der Urheber der Lehre von dem ewigen Fluß: drei Lehrer, über die wir zugestandenermaßen nur äußerst fragmentarisch und unklar unterrichtet sind. Doch kann dieses Wissen an Bestimmtheit gewinnen, wenn es uns gelingt, ihren direkten, tatsächlichen Einfluß auf Plato aus seinen Schriften festzustellen.

Auch Heraklit, der seine Philosophie in Prosa niederschrieb, dessen Philosophie selbst aber, in ihrem rauhen, dunklen und doch so anregenden, ausfallenden, un-

vergeßbaren Stil halb dichterische Formel und halb verallgemeinerte Tatsache war, könnte, eben als Prosaist, den „Vätern“ Platos zugezählt werden. Doch äußerte sich sein Einfluß auf Plato, obwohl dieser in seiner Jugend selbst Heraklitiker gewesen war, lediglich negativ als Gegnerschaft oder als Reaktion, denn Platos Stellungnahme gegen jede Philosophie der Bewegung wurde bei ihm sozusagen zur fixen Idee. Heraklit von Ephesus — die Bedeutung des damaligen Ephesus erhellt aus der Tatsache, daß es eine der zwölf Städte des jonischen Bundes war — starb ungefähr vierzig Jahre vor Platos Geburt. In Ephesus also, dem vielbesuchten Mittelpunkte des religiösen Lebens Joniens, das erst vor kurzem seiner Tyrannen ledig geworden war, hatte Heraklit — Aristokrat von Geburt und Charakter und in altererbten Würden — mitten in allem Getriebe der damals noch unbescholtenen griechischen Demokratie, keineswegs zum Frieden seines Geistes über den wandelbaren Charakter des politischen wie des physischen Daseins, vielleicht auch, frühzeitig wie es war, über die Wandelbarkeit der intellektuellen Systeme nachgedacht, daß nämlich Arten des Denkens und der praktischen Betätigung bereits in und aus der Mode gekommen waren. Kaiserreiche hatten ringsum gelebt und waren dahin gestorben, und in Ephesus, wie anderswo auch, hatte man die privilegierte Klasse an die Wand gedrückt. In diesem Zeitalter ungezügelter Jugendlichkeit, griechischer Jugendlichkeit, verfiicht Heraklit, einer der hochmütigsten dieser Klasse und

weil er zugleich ein Aristokrat von der Natur Gnaden, ein Mann von gewaltigen Geistesgaben war, die angeborene Gedankenfreiheit unter allen Umständen, fühlt sich in Wahrheit von der Blässe seiner philosophischen Fragestellung angekränkt. Mitten unter den gedankenlosen Spielern in dem eilends fortschreitenden Schaustück, die, oberflächlich wie es ist, so ganz in ihm aufgehen, daß sie die Empfindung ihres eigenen Selbst verlieren, erwacht er zum Selbstbewusstsein. Er reflektiert; und seinen Reflexionen eignet die charakteristische Schwermut der Jugend, die plötzlich zum Nachdenken gezwungen wird und sich nun für einen Augenblick schon alt und die Temperatur der Welt ringsum empfindlich fallen fühlt. Dann wird sie eben kraft ihrer Unbefangenheit und Offenheit, ihren Empfindungen einen etwas scharfen, allzu emphatischen Ausdruck verleihen.

Aber auch in Heraklit, der sich so früh im ungestümen Lenzsturme der griechischen Geschichte voller Erhabenheit von der Menge abwendet um zu denken, spiegelt sich schließlich doch nur das Bild der Ereignisse, die ihn umgaben, wieder, wenn er ausruft — denn seine Philosophie äußerte sich nicht als wohlgeformte Abhandlung oder als System, sondern in einer Reihenfolge schrill protestierender Ausrufe —: Πάντα χωρεῖ καὶ οὐδὲν μένει: Alles gehet dahin, nichts bleibt. Vor ihm hatten Forscher von anderem Schlage gelebt, Physiker schlechthin, deren kühne, widerspruchsvolle, scheinbar irreligiöse Vermutungen, auf welche Weise

und aus welchen Urelementen die Welt der sichtbaren Dinge, die Sonne, die Sterne, die Tiere, ihre eigenen Seelen und Körper entstanden sein könnten, selbst ein Teil des kühnen Unternehmungsgeistes jenes romantischen Zeitalters waren, eine Kette geistiger Abenteuer, die zu seinen Abenteuern in unbekanntem Ländern und auf hoher See passten. Das hieraus entstehende geistige Chaos kennzeichnete treffend den Geist einer begabten, warmblütigen, aber unbotmäßigen Jugend, — erhielt doch selbst das Wort νεότης *Jugend*, die Bedeutung *Übereilung, Anmaßung* — die disziplinos, unmethodisch und unverantwortlich mit Lumpen und Fetzen von Beweisen Fragen stellte, entschied und verwarf. Aber auch diese Anschauungen, die auftauchten und wieder verschwanden, diese Mutmaßungen über die Grundlagen der Sinnenwelt, waren nur flüchtige Bestandteile auf der veränderlichen Oberfläche des Daseins.

Wir sagen Oberfläche. Aber befand sich denn tatsächlich etwas darunter? Für die Mehrzahl seiner Hörer oder Leser schien Heraklit, vielleicht mit einem Blick auf das praktische Leben, gerade diese Frage zu verneinen. Ewige Bewegung herrschte sowohl in den Gegenständen wie auch in den Gedanken der Menschen über dieselben, und die traurige, selbstbewußte Philosophie Heraklits, der über das Maß seiner Jahre hinaus in jener kaum herangereiften Welt, deren Belehrung seinem Herzen so nahe stand, wissend war, nimmt nicht die Fähigkeit für sich in Anspruch, den Strom aufhalten

zu können. War nicht auch der Kern des Denkens selbst ewige Bewegung, verwirrender Übergang von der toten Vergangenheit, die noch vor einem Augenblick Leben hatte, zu einer Gegenwart, die selbst wiederum dahinstirbt, ehe wir sagen können: hier ist sie? Als scharfer Analytiker der Tatsachen in Natur und Geist, als Meister — wie wir annehmen dürfen — alles damals vorhandenen Wissens, als kraftvoller Ideenbestimmer, leitet er den an der Oberfläche wahrnehmbaren Wandel aller Menschen und Gegenstände rings um ihn her von tieferliegenden, noch mächtigeren Strömungen allgemeiner Veränderungen ab, die einem leise die scheinbar feste Erde unter den Füßen wegziehen. Das Prinzip der Auflösung, die Inkohärenz des Feuers oder des Wassers, in denen Heraklit nur besonders lebendige Belege für verhülltere aber noch zerstörendere Wandlungen sieht, sind unauflöslich mit den Urelementen der Materie und der Seele verbunden. Λέγει που Ἡράκλειτος, sagt Sokrates im *Kratylus*, ὅτι πάντα χωρεῖ καὶ οὐδὲν μένει. Aber das Prinzip des Dahingleitens, des Zerfalles lag tatsächlich in des Menschen eigenem Selbst. „Nie ist jemand zweimal über denselben Strom gegangen.“ Dem Wanderer selbst fehlt die Identität. Wir steigen und steigen nicht in demselben Augenblick in denselben Strom hinein, denn wir sind und sind nicht: εἶμὲν τε καὶ οὐκ εἶμεν. Und diese reißende Veränderung macht alles Wissen wenn nicht zur Unmöglichkeit so doch zu etwas ganz und gar Relativem, das heißt, nach Platos Auffassung, Wertlosem. Der Mensch, das Individuum, wird

an einem bestimmten Fluchtpunkte der Zeit und des Ortes zum „Maß aller Dinge“.

Nach Erörterung der Frage, in welchem Grade Namen, flüchtige Namen, zu unserer Erkenntnis der Dinge beizutragen vermögen, sagt Sokrates:

„Auf welche Weise wir durch Unterweisung oder durch „eigne Einsicht zur Erkenntnis des wahrhaft Seienden „(τὰ ὄντα) gelangen können, das einzusehen dürfte „deine und meine Kräfte übersteigen. Wir müssen „vorläufig mit dem Zugeständnis zufrieden sein, daß „es nicht Namen, sondern die Dinge selbst sind, die „wir zum Gegenstand unsres Lernens und Forschens „machen müssen. Denn überlege Dir nur das Eine, „teurerer Kratylus, — eine Frage, die oft in meine „Träume hinein spielt: können wir die Behauptung „wagen, daß das Schöne, das Gute, oder überhaupt das „Seiende an sich etwas ist oder nicht?

„Kratylus: Ich glaube, daß es etwas ist, Sokrates.

„Sokrates: Gut. Vergegenwärtigen wir uns also das „an sich“. Es handelt sich da nicht darum, ob ein „Gesicht oder etwas dergleichen schön ist, oder ob alles „wie Wasser dahinflutet, sondern darum, ob das Schöne „an sich die Eigenschaften, die es umschreiben, nicht „allezeit hat?

„Kratylus: Doch. Notwendig allezeit.

„Sokrates: Wenn uns aber etwas beständig unter der Hand „weggleitet, können wir dann davon aussagen, daß es, „erstens, dies oder jenes *ist*, und zweitens, diese oder „jene Eigenschaft hat, oder muß es nicht in dem Augen-



„blick, in dem wir es besprechen, sich verwandeln, uns  
„entschlüpfen, und nicht länger sich selbst gleich sein?  
„... Befindet sich aber etwas niemals in demselben  
„Zustande, wie kann es dann überhaupt etwas sein?...  
„Es kann auch für keinen Menschen zum Gegenstand  
„der Erkenntnis werden, denn sobald der, welcher es  
„zu erkennen wünscht, an es herantritt, ist es bereits  
„etwas anderes, hat andere Eigenschaften, und seine Art  
„und seine Daseinsbedingungen sind keine Gegenstände  
„der Erkenntnis mehr. Kein Wissen aber, dünkt mich,  
„kann etwas von einer Sache wissen, wenn es sich be-  
„wußt geworden ist, daß dieser Sache jegliche Be-  
„schaffenheit abgeht.

„*Kratylus*: Es ist, wie du sagst.

„*Sokrates*: Wenn sich aber alles verwandelt und nichts  
„bestehen bleibt, dann, lieber *Kratylus*, müßte man  
„überhaupt jede Erkenntnismöglichkeit leugnen... und  
„aus diesem Satz würde folgen, daß es weder einen  
„Erkennenden, noch auch etwas zu Erkennendes gibt.  
„Wenn sich aber andererseits dennoch stets ein Er-  
„kennendes und ein Erkanntes findet, wenn das Schöne,  
„das Gute, wenn alles wirklich Vorhandene auch tat-  
„sächlich *ist*, dann, scheint mir, ähneln diese Dinge  
„keineswegs dem dahineilenden Flusse, von dem wir  
„gerade gesprochen haben. Ob sich das aber nun alles so  
„verhält, oder ob die Ansicht, die von den Heraklitikern  
„und vielen anderen vertreten wird, die richtige ist, das  
„zu untersuchen dürfte keine Kleinigkeit sein, fürchte  
„ich. Jedenfalls aber heißt es nicht wie ein vernünftiger

„Mensch handeln, wenn man sich und seine Seele in  
 „den Dienst der Namen stellt, diesen Namen und denen,  
 „welche sie eingeführt haben, vertraut, als ob man ihnen  
 „wirklich irgendwelches Wissen verdanke, um dann zu  
 „behaupten — wodurch wir dem Charakter des Seien-  
 „den und unserm eigenen Schaden zufügen — an all  
 „den Namen sei nichts Gesundes, sie seien vielmehr  
 „undicht, wie Töpferware“ (*Kratylus*, 439—440).

**I**ndessen dürften wir aus gewissen Bruchstücken, in denen bereits der *Logos* Erwähnung findet, schließen, daß die Lehre des Heraklit auch eine andre Seite aufzuweisen hatte, daß er trotz allem versucht hat, die Welt chaotischer Umgestaltungen zum *Kosmos*, zur Einheit vernunftgemäßer Ordnung zurückzuführen, indem er sich bemühte, einen antiphonischen Rhythmus — Logik — aufzufinden und, wenn vorhanden, aufzuzeichnen, der, wie das Leitmotiv in einem vielverschlungenen musikalischen Gebilde, gleichmäßig von Satz zu Satz fortschreitend, die einander befehdenden, unendlich verschiedenen Impulse zu einer Einheit verketteten sollte. Das war ein Akt der Anerkennung jener Weisheit, die da „reicht von einem Ende zum andern gewaltiglich, und regiert alles wohl“, selbst von seiten einer Philosophie des Nichtaufeinanderfolgenden, Zusammenhangslosen, Irren. Aber wenn der „weinende Philosoph“, der erste Pessimist, die Grundlage für seinen Weltschmerz in dem Gefühl des allgemeinen Wechsels findet, wie viel mehr noch muß er über

die Verslossenheit des menschlichen Ohres jener unendlichen Melodie gegenüber, die ihn durchzieht, geweint haben! Denn was die heraklitische Lehre mit ihrer Zeit und mit ihrem Schauplatz aussöhnte, war ihre kühn angreifende, paradoxe, verneinende Tendenz, die sich wie in natürlichem Einverständnis mit der Zerstörungslust ungezügelter Jugend befand, war eben jenes Gefühl rapider Auflösung, das, je nach dem Temperament oder der Glückslage eines jeden, das Interesse an den reinen Erscheinungsformen des Daseins und an unsrer hastigen Reise durch diese Welt entweder zum Verlöschen bringt, oder um so lebhafter entfacht.

Die Theorie von dem ewigen Flusse war in der Tat eine Erkenntnis, deren volle Bedeutung erst von einem späteren Zeitalter ermessen werden konnte, dem ein reicheres naturkundliches Wissen und genauere Beobachtungen der geistigen Erscheinungen zur Verfügung standen, als sie so frühzeitig selbst für einen Heraklit erreichbar waren. So kann es den Anschein haben, als ob die Samen fast aller wissenschaftlichen Ideen unklar im Geiste des Altertums geschlummert hätten, um nachmals durch die Gunst der eigentümlichen, intellektuellen Bedingungen einer bestimmten Generation, die sich plötzlich unter dem Bann einer nicht so sehr neuen als durch neue Anwendung aufgefrischten Formel findet, befruchtet zu werden und der Reihe nach zur vollen Ausübung ihrer Rechte zu gelangen.

Auf diese Weise haben die modernsten methaphy-

sischen und die modernsten empirischen Philosophien die Divination — der Ausdruck sei gewagt im Hinblick auf das neue Licht, das jetzt auf sie fällt — des alten Theoretikers von Ephesus nachdrücklich erläutert, gerechtfertigt und erweitert. Die ganze moderne Entwicklungstheorie auf all ihren verschiedenen Stufen, bewiesen oder unbeweisbar: was anders ist sie, als der alte Heraklitismus, der noch einmal in einer neuen Welt aufgewacht ist und sich zu vollem Ebenmaße entfaltet hat?

Πάντα χωρεῖ, πάντα ῥεῖ — es ist der Kehrreim Hegels einerseits, für den Natur, Kunst, Politik, Philosophie, und selbst die Religion, jedes in seiner langen historischen Folge, nur ebensoviele bewußte Bewegungen im Erdenwallen des ewigen Geistes sind, und Darwins und des Darwinismus andererseits, für den ein „Typus“ eigentlich nicht *ist*, sondern nur immer *wird*. Allenthalben wiederholt man jetzt die kühne Paradoxe Heraklits als die gerade geltende, aus sorgfältig geprüften Erfahrungssätzen gewonnene Überzeugung, die natürlich zur Veranschaulichung des Gesetzes von Wechsel, zu dem sie sich bekennt, in jedem Augenblick selbst wieder als Gemeinplatz beiseite geschoben werden kann. Man denke an all die listig verkappte Bewegung — Baco nennt sie, wiederum gleichsam mit einer Art von Vorwegnahme, *latens processus* — die von der neuzeitlichen Forschung in Objekten entdeckt und gemessen wurde, die dem nackten Auge, dem unaufmerksamen Geiste, als durchaus stät erschienen waren, und die sie auf kleinere

Strömungen zurückzuführen oder mit noch größeren zu vereinigen sucht. Für die Beobachtung und das Experiment des modernen Physikers stellen sich das Auge und die Sonne, die ihm das Leben spendet, schließlich doch so dar, wie Heraklit, ohne darin von seiner Umgebung recht ernst genommen zu werden, gelehrt hatte: nämlich buchstäblich als in ständigem Verlöschen und Neuaufleben begriffen — nur daß die Sonne allmählicher ausgeht wie das menschliche Auge, während sich das System, deren Mittelpunkt sie ist, in unaufhörlicher und zielloser Bewegung befindet. Unser irdischer Planet vergrößert sich beständig durch meteorischen Staub, der durch unendliche Zeit aus grenzenlosem Raum auf ihn zukommt. Durch die Flussbette treiben die Alpen den Tälern zu, in denen vor Äonen noch höhere Berge ihr Bett gefunden haben. Der granitene Kern der Erde soll unablässig seine Substanz, seine molekulare Zusammensetzung, infolge Durchtretens elektrischer Ströme verändern. Und zu der darwinistischen Theorie, daß sich die „Arten“, die identifizierenden Formen der Tier- und Pflanzenwelt, die jetzt so unveränderlich erscheinen wie einstmals im Garten Eden, in langsamer Entwicklung, im Verlaufe von vielleicht Millionen von Jahren gestaltet haben: dazu liefert jeder Monat neues Beweismaterial. Auch die Idee der Entwicklung, die selbst ein Gegenstand des Wachstums war und sich im Werdegang des Denkvermögens entfaltet hat, bemächtigt sich endlich, als das Geheimnis ihrer Erklärung, eines Geisteserzeugnisses nach dem andern, ja des Geistes und der abstrakten Vernunft selbst.

Sind wir doch zum Beispiel nur allmählich dazu vordrungen, die primäre Gewißheit, daß zwei und zwei vier sind, zu denken oder zu fühlen. Auch politische Verfassungen werden, wie wir jetzt so deutlich sehen, nicht „gemacht“, können nicht gemacht werden, sondern sie „wachsen“. Rassen, Gesetze und Künste haben ihren Anfang und ihr Ende und sind nichts als Wellen, die sich auf dem großen Strome des organischen Lebens kräuseln. Und die Sprache verändert sich noch auf unsren Lippen.

**Z**u Platos Zeiten hatte es den Anschein, als ob der Heraklitische Fluß, der die Natur in ihren Tiefsten durchzieht — Flut, Feuer — auch die Menschen, die soziale und die moralische Welt ergriffen habe, als ob er Anschauungen, Grundprinzipien und den Glauben auflöse und zersetze, um auch an ihrer Stelle die Herrschaft des Amorphismus, wenn ich mich des Ausdrucks bedienen darf, zu begründen. Der Genius, die guten Gaben, die Griechenland der Welt brachte, hatten immer viel mit der Rastlosigkeit des nationalen Temperaments zu schaffen gehabt. Aber als Plato mit seinen Landsleuten — Perikles, Phidias und Sokrates waren schon tot — in Fragen der Politik, der Literatur und Kunst der menschlichen Charaktere in wirksame Berührung trat, da war das Schädliche, das jener vortrefflichen Eigenschaft naturgemäß anhaftete, zu uneingeschränkter Herrschaft gelangt. Aus dem leblosen Hintergrunde einer stehengebliebenen Welt — Ägyptens, Syriens, des eisigen Skythien —, einer

Welt, in der die unbewußte soziale Anhäufung alles, der bewußte Einzelmensch mit seinen Fähigkeiten und Rechten dagegen so gut wie nichts gegolten hatte, war der Grieche hervorgetreten wie der junge Prinz im Märchen, um das Spiel in Gang zu bringen. Aber ungefähr zu der Zeit, mit der das Geschichtswerk des Thukydidēs abbricht, konnte es dem philosophischen Blick nicht verschlossen bleiben, daß man eines Regulators bedürfe, ehe das Räderwerk sich abgenutzt hätte.

*Wir* sehen in der Beweglichkeit nicht notwendig einen unerwünschten Zustand des Lebens, des Geistes oder der uns umgebenden physischen Welt. Man kann sich vorstellen, daß schließlich das Tote im Genuß der vollkommensten Ruhe ist, und nicht mit Unrecht behaupten, daß die Bewegung — die schlimme, trügerische, vergiftende Bewegung, für die sie Plato hält — alles Daseinswerte in sich einschließt. Und in der Philosophie ist Beweglichkeit, Geschmeidigkeit, diejenige Denkgewohnheit, die der schwer wahrnehmbaren Bewegung der Dinge am vollständigsten nachzugleiten vermag, ohne Zweifel das Geheimnis aller Weisheit und wahren Erkenntnis. Sie bedeutet Empfänglichkeit, mittönende Auffassungsgabe — *Potenz* mit einem Wort. Der Geist Gottes bewegte und bewegt sich noch allüberall in jeglicher Form von wahrer Kraft. Aber für Plato wird Bewegung zum Wahrzeichen des Unrealen in den Dingen und des Falschen in unsern Gedanken über sie. Gerade dem Prinzip der Beweglichkeit, das an sich uns allen so willkommen ist, wünscht er mit all seiner erfinderischen

Sorge für die Zukunft Widerstand zu leisten. Überall zeigt er sich als Fürsprecher des Unwandelbaren. Der Staat stellt einen Plan zur unvergänglichen Aufrichtung dieses Prinzips in einer sehr genau geregelten und sehr exklusiven Gemeinschaft dar, die für erwählte Seelen ein Zufluchtsort vor einer schlechten Welt sein soll.

Grote hat darauf hingewiesen, daß vier machtvolle Einflüsse zu einer politischen Einigung Griechenlands hindrängten: gemeinsames Blut, gemeinsame Sprache, ein gemeinsamer religiöser Mittelpunkt, und die großen Spiele, an denen alle gemeinsam teilnahmen. Er fügt hinzu, daß es ihnen nicht gelungen ist, die Griechen zu *einem* Volke zu machen. Der Panhellenismus wurde zuerst durch Alexander den Großen verwirklicht, und auch dann nur unvollkommen. Die zentrifugale Tendenz hatte immer die zentripetale Tendenz in ihnen überwogen, die Elemente des Fortschritts die der Ordnung. Ihre grenzenlose Ungeduld, die Sucht nach Neuerungen, die St. Paul bemerkt hat, war eine tiefeingewurzelte Charaktereigentümlichkeit. Ihre verschiedenartigen Naturgaben vereinigten sich nur hier und da zu einem wirksamen Mittelpunkte, um dann wieder nach allen Seiten zu kühnen Abenteuern in der Welt der Taten und der Gedanken auseinander gesprengt zu werden. In der Mannigfaltigkeit und Neuheit ihrer Erfahrung, die durch ein zu entsprechend behender Beweglichkeit herangebildetes Auffassungsvermögen noch belebt wurde;



im Individualismus und in den Fähigkeiten und Ansprüchen des Individuums, die stets bereites Wahrnehmen und gewandtes Verwerten des günstigen Zeitpunktes zu voller Kraftentfaltung anspornte, lag zweifelsohne zum mindesten die Hälfte ihres Berufes in der Geschichte. Die äußere Gestalt Griechenlands als eines Landes von Inseln und Halbinseln mit einer im Vergleich zu seinem Flächeninhalt gewaltigen Küstenausdehnung, allenthalben von sperrenden Gebirgsketten zerrissen und mit eifersüchtiger Sorge bestrebt, kleine Stadtgemeinden von drei- und viertausend Seelen zu unabhängigen Typen ihrer selbst heranzubilden, arbeitete demselben Ziel entgegen. Örtliche und persönliche Unabhängigkeit: das war das griechische Ideal!

Aber es war augenscheinlich doch nur eine Seite dieses Ideals, mehr das halbasiatische, als das rein griechische Ideal: es war das jonische Ideal, wie es besonders im Volke von Athen lebte, einem Küstenvolke mit den wandernden Seemannsgedanken, das stets bereit war, sich zwischen seinen hölzernen Wällen Gott weiß wohin treiben zu lassen. Und gewiß ist vielen seiner Bewunderer das ganze griechische Volk als ein Volk der Seeküste erschienen. Aber in Lakedämon, das feindlich und unzugänglich in seinem Bergloche lag, wo es keiner Wälle bedurfte, fanden sich, wie Plato und andere dachten, Zufluchtsstätten der Manneszucht und Ordnung, die das andere Element des echten Hellenismus bildeten: seine errettende dorische Seele. Und zu jenem düsteren alten Gebirgsdorfe, das jetzt Griechen-

land beherrschte, schaut er oft hinauf, wenn er die Stadt der Vollendung, den Idealstaat, schildert. Vollendung ist aber in jedem Falle nur durch eine Verbindung von Gegensätzen erreichbar, — attische ἀλεια muß sich mit dorischem ὄζος paaren. Und in dem Athen Platos hatten, wie er mit scharfem Weitblick erkannte, die zentrifugalen Kräfte die zentripetalen verhängnisvoll überflügelt. Übereilige empirische Verfassungsänderungen und unablässige Fortentwicklung politischer Experimente, Zersplitterung der Parteien und ständig zunehmende Faktionsherrschaft, die in den Seiten des Thukydidēs gleichsam auf ihrer eigenen Brut sitzt, rechtfertigen die breit ausgeführte Paradoxe Platos, daß es leichter ist mit vielen, als mit einem einzigen zu ringen. Auch die Seele, der innere Staat des Individuums, war der Schauplatz einer ähnlicher Auflösung; und wahre Beständigkeit des Charakters war gewiß niemals ein hervorragender Zug griechischen Lebens gewesen. Man erinnere sich an das Ende des Pausanias, dessen Patriotismus in die Brüche ging, des Themistokles und Miltiades, der Erretter Griechenlands, die tatsächlich das Land, dessen Freiheit sie so teuer bezahlt hatten, seinen alten Feinden verkauften.

So ungefähr identifizieren sich für Plato die Bewegung und die Philosophie von der Bewegung mit dem Trieb zum Verderblichen in den Dingen und Gedanken. Veränderung ist das unwiderstehliche Gesetz unseres Daseins, sagt die Philosophie der Bewegung. Veränderung, beteuert er dagegen, darf, kraft einer wahren Philo-

sophie, nicht das Gesetz unseres Daseins werden. Und es ist merkwürdig zu beobachten, wie dieser philosophische Zweck bewußt oder unbewußt seiner Behandlungsweise selbst des kleinsten Details der Erziehung, der Kunst, des täglichen Lebens Form verleiht, wie sogar in seinem Wortschatze so hübsche und unschuldige Ausdrücke wie „mannigfaltig“, „bunt“, „abwechslungsreich“ gleichbedeutend mit allem Übel werden. *Er* bemerkt zuerst etwas wie einen bestimmten Kreislauf in den politischen Wandlungen, hält ihn aber von allem Anfang an, eben als Wandlung, für eine Rückwärtsbewegung zum Verfall hin. Aber die Idealstadt soll kein von der Kunst entblößter Platz sein. Vielmehr will er durch den unwiderstehlichen Einfluß der Kunst die Menschen neu schaffen, nur soll es eine strenge, eintönige Kunst sein, eine Kunst, die den ganzen Tag hindurch, jahrein, jahraus der Jugend fast ausschließlich von umgürteten Lenden redet. —

Was aber wäre für unser schläfriges und dabei so eigenwilliges nordisches Temperament das Heilsamere: Aufmunterung oder Zurechtweisung? Es ist nicht leicht zu entscheiden, welchem von beiden man den Vorzug geben soll. Vielleicht vermag jedes echte Feuer, und wäre es auch das Heraklitische, beide zu ersetzen.


Dante sagt:

Man spreche von Athen und Sparta leise!  
Sollt' ihr Gesetz wohl wert der Rede sein,  
Wie sehr man's anpreist, neben deinem Preise?  
Denn dein Gesetz, es ist so klug und fein,  
Daß, hast du's im Oktober angesponnen,

Zerreißt es im November kurz und klein!  
Wie oft hast du geendet und begonnen,  
Hast über Münz' und Art, Gesetz und Pflicht,  
Und Haupt und Glieder anders dich besonnen,  
Bist du nicht völlig blind für jedes Licht,  
So mußt du dich gleich einer Kranken sehen.  
Ruh' findet sie auf ihren Kissen nicht,  
Und wendet sich, den Schmerzen zu entgehen.\*

Wie hier Dante Florenz anredet und es dem Athen und Sparta seiner Auffassung gegenüberstellt, so hätte Plato zu Athen sprechen und es zu Sparta, zu Lakedämon in Gegensatz bringen können — wenigstens zu dem seiner Auffassung.

\* *Fegefeuer*, Sechster Gesang, Z. 139—151 [übersetzt von Streckfuß].



PLATO UND DIE  
LEHRE VON DER  
RUHE

P. H.



S ist nun der Beruf Platos gegenüber dieser Welt des Flusses

Wo nichts ist, wo nur alles scheint eine Grundlage von unwandelbaren Wirklichkeitswerten zu schaffen, die in ihrer höchsten theoretischen Weiterbildung die Welt der „ewigen, unveränderlichen Ideen“ ergibt, unvertilgbare Gedankenumrisse und doch zu gleicher Zeit wirkliche Gegenstände der Erfahrung, wie zum Beispiel die vollendete Gerechtigkeit, die nicht von ihrem Platz verdrängt werden kann, und hielten sie die Götter selbst, irrend, für die vollendete Ungerechtigkeit, oder die Schönheit, die gestern und heute und immerdar dieselbe bleibt. In solchen Ideen oder Idealen, die „ewig“ insofern sind, als sie an den essentiellen Eigenschaften der Tatsachen, die sie uns darstellen, teilhaben, berühren wir, wie Plato annimmt, das unauflösliche, unbewegliche Urgestein unter und zwischen den zerstörenden Sturz-  
bächen bloßer Truggebilde. Und indem er so seine Philosophie mit Vorbedacht darauf hinweist, eine Warte für die Erscheinungen *sub specie eternitatis*, eine Sammelstelle für eine Art von absolutem, unabhängigem Wissen zu werden — unabhängig nämlich von Zeit und Lage, von den Zufälligkeiten und dem besonderen Gesichtspunkte des Aufnehmenden — steht Plato bewußt unter dem Einfluß eines andern großen Meisters der vorsokratischen Philosophie: des Parmenides, der den Mittelpunkt der Schule von Elea bildete.

Etwa ein halbes Jahrhundert vor der Geburt Platos —

Sokrates stand in der vollen Eindrucksfähigkeit des frühen Mannesalters — hatte Parmenides nach Platos eigenem Zeugnis in seinem fünfundsechzigsten Lebensjahr Athen zur Zeit des großen Festes der Panathenäen besucht. Mit ihm war der Eleate Zeno gekommen, ein charakteristischer Vertreter hellenischer Verschlagenheit und scharfen Verstandes, dabei persönlich sehr anziehend. Obwohl Zeno damals schon vierzig Jahre alt war, scheint der Ruf, dessen er sich erfreute, größtenteils auf den Erfolgen seiner Jugend beruht zu haben; er entsprang der Beherrschung einer Art von Paradoxen, die stets das Entzücken der Jugend bilden. Man kann behaupten, daß ihm eigentlich niemals jemand wirklich geantwortet hat, denn die Schwierigkeiten, mit denen er so fein zu spielen wußte, standen wirklich mit jenen „Antinomien“, oder Widersprüchen oder Folgewidrigkeiten in Zusammenhang, die Kant mehr als zwei Jahrtausende später, wie er die unmittelbaren Vorstellungen der geistigen Erfahrung zum Gegenstande kaltblütiger Erwägungen machte, als eine gewisse ursprüngliche Schwäche oder Beschränktheit des menschlichen Geistes tatsächlich nachgewiesen hat. Plato nennt Zeno den „eleatischen Palamedes, dessen dialektische Kunst ein und dasselbe Ding als gleich und ungleich, als eines und viele, in Ruhe und in Bewegung erscheinen läßt“. Unser Ohr vernimmt schon die Gattung von Worten, die uns manchmal sogar bei Plato so unfruchtbar und nutzlos vorkommt.

Wir schöpfen die Kenntnis dessen, was wir, abgesehen

von Platos *Parmenides*, von seiner Lehre wissen, aus den vorhandenen Bruchstücken eines seiner Werke, das kein Gedicht ist, sondern, sehr sinngemäß, Τὸ Σύγγραμμα, die *Prosa* des Zeno genannt wird. Das treibende Prinzip seiner Lehre beruht in der Schärfe, mit der er die Widersprüche entfaltet, die selbst gegen die Faßbarkeit der wesentlichsten Sinneserscheinungen sprechen, insofern man diesen Erscheinungen tatsächlich eine von uns unabhängige Existenz zuerteilt. Wahrheit der Erfahrung, der sinnlichen Erfahrung!! hören wir ihn rufen: sinnliche Erfahrung als solche ist logisch undenkbar! Das bewies er, oder glaubte, oder gab vor zu glauben, daß er es bewiesen habe, an *der* Erscheinung, welche die lebensvollsten und anscheinend unwiderstehlichen Tatsachen einer solchen Erfahrung in sich einschließt, der *Bewegung*, die sich in der Tat, wie die Heraklitiker sagten, überall vorfand; sie war die einschneidendste von allen im Reiche der angenommenen sinnlichen Tatsachen. Man denke an den Bug der Trireme, die das Wassererspaltet. Die Versuchung liegt nahe, Zeno selbst für nichts anderes als einen Herakliten zu halten. Aber er geht über ihn hinaus. Alles ist Bewegung. Zugestanden. Nur ist der Begriff Bewegung — wie ich beweisen kann — sinnlos. Man verfolge ihn, oder besser, man bleibe bei ihm stehn, und er verwandelt sich, zur freudigen Überraschung für den aufmerksamen Zuschauer, in Ruhe. Bewegung muß naturgemäß Bewegung im Raume sein, und zwar von Punkt zu Punkt, und in engeren Grenzen wieder von Punkt zu Punkt in diesem gegebenen Zwischen-



raume, und so fort bis ins Unendliche. Und hier wird sie Ruhe: ewige Bewegung ist ewige Ruhe. Der Wirbelsturm, der fallende Turm, der todbringende Pfeil, vor dessen Nahen der Mensch so erbarmenswürdig zittert, Zenos eigenes tolles Wortgefecht: sie alle befinden sich für das ruhevolle Auge der reinen Vernunft im Zustande der Ruhe. Die Schildkröte, das langsamste aller Geschöpfe, kann von Achill, dem schnellsten aller Menschen nicht überholt werden; wenigstens gibt es keine vernünftige Erklärung dafür, wie es möglich ist, daß er sie überholt. Solcher Rätsel besaß Zeno eine ganze Rüstkammer voll. Kann ein fallender Haufen Korn ein Geräusch verursachen, wenn ein einzelnes Korn es nicht tut? Daß Bewegung aufhören sollte, finden wir unbegreiflich. Aber kann man sich eine Vorstellung davon machen, wie sie anhebt? Und an welchem bestimmten Punkte in dem sich bewegenden Körper? Die scheinbar allgegenwärtige, tyrannische, unwiderstehliche Bewegung mitsamt der ganzen schillernden Welt, die sie bedeckt, ist — Nichts!

**I**nsofern könnte Zeno, der in seiner Darlegung der Irrealität aller Bewegung selbst als ein treffendes Beispiel beweglicher Launenhaftigkeit dasteht, lediglich für einen Herrn, oder einen Sklaven, des Paradoxen gelten, des Paradoxen wie es von Anfang an jeder Philosophie — auch der Platos, der selbst in Zeno noch einen ihrer Begründer sah — innewohnt, die das Sichtbare dem Unsichtbaren gegenüberstellt wie das Trüge-

rische dem Wahren. Die Scholastik beginnt, und der philosophische Geist wird vielleicht niemals wieder ganz heil, gesund und natürlich werden. Der objektive, unbewußte, gefällig sinnliche Geist des Griechen hat sich, wie er die Mannesreife zu erreichen glaubt und die Kindesgedanken von sich abstreift, mit Zeno um einen Schritt dem Aristoteles, dem Aquinas, vielleicht auch der rohen Scholastik des pedantischen Mittelalters, genähert. Leider. Denn es wird immer etwas einge-  
büßt beim Heranwachsen.

Der gesunde Skeptizismus eines Hume oder Mill, der Skeptizismus der modernen Welt, die jetzt von ungesunden spekulativen Machenschaften heimgesucht wird, war eine Berufung von den Vorurteilen des Verstandes an die Autorität der Sinne. Bei den Griechen, deren ganze metaphysische Tätigkeit erst noch bevorstand, bewegte sich die skeptische Arbeit des Geistes eher in der Richtung einer Berufung von den Beteuerungen der Sinne an die Autorität der neuerwachten Vernunft. Gerade damals schienen alle wirklichen oder nur dialektischen Schwierigkeiten, die tückischer Weise den menschlichen Geist stets plagten, schienen all die nutzlosen Streitfragen, die sich an die Begriffe Stoff, Zeit, Raum, deren Teilbarkeit und ähnliches klammern, gleichzeitig umzugehen und sich durch den Mund des glänzend begabten, fabelhaft klugen, vielleicht auch anmaßenden jungen Mannes, der seines Meisters Liebling war, der Welt mitzuteilen. Und trotz allem: dem Werke dieses ernstesten Meisters Parmenides, dessen Persönlichkeit gewiß aus

ganz anderm Holz geschnitzt war, als die seines geräuschvollen Schülers, erwies Zeno mit seiner scheinbar so phantastischen Lehre ohne Zweifel einen wichtigen Dienst. In ihrer vernichtenden Kritik, die sogar die Faßbarkeit der zentralen und einschneidendsten Sinneswahrnehmungen beseitigte, bildete sie eine wahrhafte Stütze für Parmenides, der die Nichtigkeit alles nur in der Erscheinung Beruhenden behauptete, wobei ein offener, nicht angewandter Platz, ein *vacuum*, dem wirklich Vorhandenen frei gelassen wurde. Die Gedanken oder die bloßen Ausdrücke und Worte zu bestimmen, die sich auf ein *Sein* beziehen, das so rein, so absolut *ist*, daß es unsern ungeklärten Auffassungskräften wie das absolute Nichts erscheint, war eine der Hauptarbeiten des Parmenides und der eleatischen Schule.

Nachdem einmal das Prinzip der Bewegung in Verruf getan und beseitigt war, fiel alles, was mit äußerlicher, konkreter Erfahrung zusammenhing, und es wurde infolgedessen einer Art von Wissenschaft — wenn hier überhaupt von Wissenschaft die Rede sein kann — ausschließliche Gültigkeit gesichert, die das „reine Sein“ zum Gegenstand hatte, das sich schließlich doch nur als das „reine Nichts“ definieren läßt, jene farblose, formlose, unfaßbare Wesensform (οὐσία ἀχρώματος, ἀσχημάτιστος, ἀναφής), um mit Plato zu reden, der in Parmenides gewissermaßen eine von der Gottheit beseelte Stimme vernahm. Man achte beim Lesen seiner Werke, wie zum Beispiel bei den letzten Seiten des fünften

Buches des *Staates*, gelegentlich darauf, wie eigentümlich die von dem abstrakten Verbum „sein“ abgeleiteten Begriffe sich dort anhäufen. Auch Plato scheint, wie dies einige mehr moderne Metaphysiker getan haben, dergleichen fast mechanisch zusammenzupferchen. Auf alle Fälle macht sich selbst in seiner Darlegung des „*Seins*“ etwas Paradoxes, vielleicht auch eine gewisse Lähmung der Sprache, stets fühlbar: ἀφασία.

**P**armenides hatte den Grundgedanken seiner Lehre, obwohl er ihn zu seinem geistigen Eigentum gemacht hat, einem andern entlehnt. Plato ist in dem *Staat* als Homerkritiker in dem Bestreben den Homer für den Gebrauch der Schuljugend seiner Idealstadt besser anzupassen, bereit, ein gut Teil des anmutigen Polytheismus zu opfern, in dem die Griechen die *dulia* von Heiligen und Engeln der katholischen Kirche vorwegnahmen. Und zwar tut er dies zum Vorteile eines sehr abstrakten, augenscheinlich uninteressierten, gewiß uninteressanten Gottheitsbegriffes, der in Wahrheit nichts andres ist, als einer der trockenen Äste der sogenannten natürlichen Theologie. Hierin aber schloß er sich nur dem ersten und ursprünglichen Gründer der eleatischen Schule, Xenophanes, an, der in etwas höhnischem Sinne die Menschen darauf hingewiesen hatte, daß sie unausgesetzt in ihren Gebeten und Opfern und in all ihren verschiedenen Gedanken und Aussagen über die Götter — anmutig oder abstoßend — mit viel Spiegelfechtereienur Götter nach ihrem eignen Ebenbilde schufen, wie

Pferde oder Hunde, wenn ihr Blick sich zufällig dem Himmel zuwendete, dorthin die Ebenbilder von Pferden oder Hunden versetzen würden; daß, wenn man an die Gottheit denken wolle, man sie sich weder hier noch dort, weder einst noch jetzt denken dürfe; daß vielmehr Abstand zu nehmen sei von allen Begrenzungen der Zeit, des Raumes und des Stoffes, ja auch von den Bedingungen und Begrenzungen des Gedankens selbst. Er übersah dabei offenbar, daß ein derartiges Denken an die Gottheit in Wirklichkeit bedeutete, daß man überhaupt nicht an sie dachte, daß mit einem Worte ein so reines *Sein* eben reines *Nichts* ist.

Xenophanes arbeitet also, im Gegensatz zu der anthropomorph-religiösen Poesie Homers, den Begriff, oder vielmehr die abstrakte, rein verbale Begriffsbestimmung dessen heraus, was unter Einschluß von Zeit, Raum und Erscheinungsform *wirklich ist* (τὸ ὄν); jedoch so, daß alles was sich mit Erscheinungsform, Raum und Zeit zu einem konkreten Begriffe vereinigen läßt, diesem doch nur gegenübersteht wie das Endliche dem Unendlichen, das Scheinen dem Sein, das Mögliche dem Notwendigen, in einem Wort wie das Zeitliche dem Ewigen. Ein für alle mal wird in starrstem Dualismus das einzig wahre und doch so unfruchtbare Wesen zu der Welt der Erscheinungen, zu Farbe, Form, Ton, Einbildung, Liebe, empirischem Wissen, in Gegensatz gebracht. Bekanntlich nähern sich uns wirklich vorhandene Gegenstände in dem Maße, wie wir ihre verschiedenen Eigenschaften umschreiben. Aber von einem andern Gesichtspunkte

aus ist Begriffsbestimmung, Qualifikation ein negativer Prozeß: gleichsam als ob jede von uns hinzugefügte Eigenschaft von dem Gegenstande, den wir beschreiben, eine oder mehrere seiner potentiellen Eigenschaften hinwegnähme. Vom Standpunkte des Logikers aus ließe sich behaupten: je klarer die Dinge als Gegenstände sinnlicher oder anderer empirischer Wahrnehmung werden, desto mehr haben wir von ihnen verneint. Es könnte scheinen, als ob ihre zunehmende Realität als Sinnesobjekte der Vergrößerung ihres Abstandes von jenem vollendeten Wesen, das überall und zu allen Zeiten in jeder möglichen Daseinsform gegenwärtig ist, direkt proportional wäre. Ein Ding, das weiß erscheint, wird bei näherer Untersuchung auch glatt befunden, und diese hinzugefügte Qualität, sagt der formale Logiker, beraubt es aller andern möglichen Arten des Gefüges: *Omnis determinatio est negatio*. Eitle Kindereien! möchte man ausrufen — und mit Recht. Aber derartige Erwägungen erwarten den Geist, der eine Zeitlang bei der abstrakten Formel verweilt, zu der die Vernunftreligion des Xenophanes ihn hinführt. Sie bedingte die Behauptung eines absoluten Unterschiedes zwischen dem Original und allem, was von ihm abgeleitet ist oder abgeleitet werden kann; daß ersteres das letztere, dem es als Wissensstoff an einer realen gesetzmäßigen Grundlage fehlt, vernichtet oder ausschließt; daß in entgegengesetzten aber gleichmäßig unwiderleglichem Sinne an beiden Enden der Erfahrung — nichts ist. Von dem konkretesten wie von dem abstraktesten

Gegenstände kann ausgesagt werden, daß er eigentlich mehr nicht ist, als ist.

Von Xenophanes als dem Kritiker des Polytheismus der religiösen Dichter Griechenlands, ging die abstrakteste, starrste aller Formeln, die von dem *reinen Sein*, das gleichmäßig von allen Seiten in sich selbst eingehegt ist und, wie Xenophanes sagt, wie eine harte, durchscheinende Kristallkugel im Mittelpunkt des Nichts schwebt, ging „das Absolute“, „das Eine“ auf seinen Mitbürger Parmenides über, der, zweifellos in wahrhaft philosophischem Geiste, nach dem Mittelpunkt des Universums, seiner eignen Erfahrung davon, und nach einem gemeinsamen Maße für die Erfahrung der gesamten Menschheit suchte. Die chaotische Unendlichkeit der Eindrücke, die uns von allenthalben zuströmen, zu sinngemäßer Einheit und Ordnung zu zwingen, sie einer höheren Vernunft als derjenigen, die man in sich selbst wahrnimmt, anzugleichen, ist der Endzweck aller Philosophie als solcher. Κόσμος, Ordnung, vernünftige, köstliche Ordnung: wir wissen wie teuer der griechischen Seele, wie teuer dem, was vielleicht am ausgesprochensten griechisch in ihr war, ihrem dorischen Elemente nämlich, dies Wort wurde. Apollo, der dorische Gott, war nur seine sichtbare Verherrlichung. Ordnung übertrug mit dem Segen dieses Gottes die Kunst auf den rohen Stein und den geschmeidigen Ton, auf den Mißlaut der metallenen Saiten und auf die Umgangssprache des Alltags. Die Philosophie mit ihren größern Zwecken wollte ihrerseits einen ähnlichen Lichtstrahl der Intelligenz der

auf den ersten Blick etwas ausdruckslosen Welt, die uns umgibt, spenden, oder vielmehr sie wollte ihn in ihr entdecken. Denn in Wahrheit präexistierte er bereits, nur mußte man so glücklich sein, sich selbst in den richtigen Gesichtswinkel zu bringen. Für gewisse begnadete Geister konnte der fruchtbare Augenblick der Erkenntnis nicht ausbleiben, da die ganze Szene ringsum, die dem flüchtig gleitenden Blick verwirrend, unsympathisch, unvernünftig erscheinen mußte, mit wunderbarer Anpassung der Mittel an die Zwecke und der Teile an das Ganze sich zum mindesten für ihre Augen als κοσμιότης kundgab, als hochwillkommener Ausdruck des Gemäßen, den die schönen Künste der Materie mitteilen müssen, und den die Kunst der Disziplin dem Leben der Menschen aufprägen soll. Ein solches Prinzip (ἀρχή) hatten die jonischen Naturphilosophen in der Kraft eines allgegenwärtigen physischen Elementes wie Luft, Wasser, Feuer, oder in einem gemeinsamen Gesetze wie Bewegung, Anziehung, Abstoßung gefunden, oder vermeinten es darin gefunden zu haben; Plato suchte es in einer von Ewigkeit her eingesetzten Hierarchie von Arten und Gattungen, und die Wissenschaft unsrer Tage umfängt es freudig — aber vielleicht trotz allem nur als Phantasiegebilde — in der Verallgemeinerung einer großen Anhäufung beobachteter Tatsachen zu einer allumfassenden Hypothese, wie in der Entwicklungstheorie.

Für Parmenides, der, wie einige darauf bezügliche Bruchstücke seines Werkes dartun, schon damals selbst



ein scharfer, aufmerksamer Beobachter der konkreten, sinnlichen Naturerscheinungen gewesen war, schien dieses Prinzip vernunftgemäßer Einheit lediglich durch Verneinung, durch Vernichtung aller derartigen Erscheinungen erreichbar zu werden. Wenn wir uns so genau als nur irgend möglich über die merkwürdigen Vorgänge in unsern Körpern und Seelen, in den Sternen, in und unter der Erde, unterrichtet haben, dann wird gerade ihr Begrenztsein, ihre Umschreibung, sie um so deutlicher dem allein wahrhaft Seienden gegenüberstellen, weil dieses immer und überall sich selbst gleich und ausschließlich mit sich selbst identisch ist. Auf Grund einer Beweisführung wie der Zenos ist der Kundige in der Lage, die Phänomene aus der Welt zu schaffen, um in dem entstandenen leeren Raum die Herrschaft des „Einen“ aufzurichten, neben dem, ungeachtet der landläufigen Redensarten (παρὰ πάντα λεγόμενα) und des sogenannten gesunden Menschenverstandes, das „Viele“ die Berge und Städte Griechenlands, ihr, ich, Parmenides selbst, kein Dasein haben können. „Parmenides“, hat jemand gesagt, „ist über den modernen Satz, daß Denken und Sein dasselbe sind, gestolpert.“

Irgend etwas wie diese unmögliche, abstrakte Lehre hatte Platos „Vater in der Philosophie“ mitten in dem geschäftigen, glänzenden, und auch bereits komplizierten Leben der neugegründeten Kolonialstadt Elea zu verkünden. Es war wie die Offenbarung an Israel mitten zwischen abenteuerlicher Götzenanbeterei: „Der Herr dein Gott ist *ein* Gott.“ Nur daß die Verkündigung in

diesem Falle nicht beanspruchte, auf die Gefühle wirken, oder auch nur die Einbildungskraft erwärmen zu können. Israels griechischem Vetter war es bestimmt, sich einer härteren, entfernteren, drückenderen Zucht unterwerfen zu müssen, der dann, im Laufe der Zeit, eine eigentümlich strenge, selbstbewußte und doch zugleich demütige moralische Schönheit entsprechen sollte, deren ästhetischem Ausdruck ein wundersamer, unwiderstehlicher Reiz eignet.

**I**n schwierigen Hexametern hat Parmenides in einer Dichtung, die von ihm selbst oder von andern Περὶ φύσεως (*De Natura Rerum*) betitelt wurde, seine Gedanken niedergelegt. Aus den Schriften des Clemens von Alexandria und anderer später Schriftsteller, die im Citieren stark sind, hat moderner Forscherfleiß Bruchstücke des Werkes zusammengetragen: hinreichend unabhängiges Material zur Beurteilung seiner philosophischen Methode und eine willkommene Ergänzung zu der naturgemäß äußerst subjektiven Darstellung dieser tiefgehenden Einflüsse in Platos *Parmenides*.

„Kommt nun!“ — das Bruchstück steht bei Proklus, der es gelegentlich einiger Bemerkungen zu Platos *Timäus* zufälliger Weise anführt — „kommt, und lauscht und tragt mit euch nach Hause, was ich euch sagen werde, — welches die beiden Pfade des Forschens nach der wahren Erkenntnis sind: der eine:

ἡ μὲν ὅπως ἔστιν τε καὶ ὡς οὐκ ἔστι μὴ εἶναι·  
das was ist, ist; und das was nicht ist, ist nicht.“ Oder,

wie es im Latein der Scholastik, deren Grundstein Parmenides hier gelegt hat, heißt: *esse ens, non esse non ens.*

πειθοῦς ἐστὶ κέλευθος; ἀλεθείη γὰρ ὀπηδεῖ·

„dies ist der Pfad, welcher zur Überzeugung führt, denn die Wahrheit geleitet ihn. — Und der zweite: das was ist, ist nicht, und folglich: das was nicht ist, ist. Aber ich sage euch: dies ist der Weg, welcher der Überzeugung zuwider läuft:

τὴν δὴ τοι φράζω παναπειθέα ἔμμεν ἀταρπὸν·

οὔτε γὰρ ἂν γνοίης τό γε μὴ εἶν οὐ γὰρ ἐφικτόν· — das was nicht ist, vermögt ihr nimmer zu wissen, denn zu ihm hinan führt kein Weg. Ihr könnt es euch einander nicht erklären, denn Denken und Sein sind identisch“. Ein berühmtes Wort, und doch von so bedenklicher Vorbedeutung! — Τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστὶν τε καὶ εἶναι· — *idem est enim cogitare et esse.* „Mir ist es gleichgültig“, fährt er fort, „an welchem Punkt ich beginne, denn dorthin kehre ich immer wieder zurück: τόθι γὰρ πάλιν ἴζομαι αὖθις.“

So ist es. Wieder und wieder, wie in einem leeren Zirkel. Und mit diesen trockenen, schwierigen Worten im Ohr kann man allerdings vorübergehend glauben, die philosophische Reflexion habe der entzückend oberflächlichen griechischen Welt schon einen schlimmen Streich gespielt, als sie ihre unbefangene Seele so frühzeitig in Unruhe versetzte, und der Geist Europas werde, wie gesagt, niemals wieder vollkommen gesunden. Er ist nach einem Wissen ausgeschickt worden, das vielleicht

unerreichbar ist, das sich vielleicht als unfruchtbar erweisen wird, und von nun an wird man zu allen Zeiten immer wieder Leuten begegnen, die sich wie Don Quixote auf die Fahrt machen — und durch welche Wortwüsteneien! — um die wahre Substanz, das Eine, das Absolute zu suchen, das doch für die Mehrheit der Klugen nichts ist als eine Null, eine rein algebraische Formel für den Begriff des Nichts. Übrigens mag ja eine derartige Forschungstätigkeit an sich hervorragende geistige Eigenschaften zeitigen und auf diese Weise wiederum denen dienlich sein, die aus dem Schauspiel einer enthusiastischen Betätigung, die ihnen fernliegt, Nutzen ziehen können. Gleichwohl muß zugestanden werden, daß ihr stets etwas Ungesundes angehaftet hat, wie denn auch für Plato selbst der philosophische Instinkt als solcher eine Art Manie ist.

Offenbar eine ansteckende Manie, diese eigentümliche Leidenschaft für die Nonentität, die den Griechen so seltsam leicht in ihren Bann schlug, und für deren Empfängnis man den menschlichen Geist im allgemeinen für veranlagt halten könnte. War doch die Lehre von „dem Einen“ schon früher auf der Bildfläche erschienen in den indischen Träumen von der Selbstvernichtung, die im zweiten Jahrhundert nach Christus in der Ekstase neubelebt wurden, in der Ekstase des reinen Geistes, die den Körper hinter sich läßt, wie sie die Neuplatoniker empfahlen, und wiederum im Mittelalter als eine feinere Schattierung christlicher Erleuchtung in den mystischen Lehren Eckeharts und Taulers über die

Vereinigung mit Gott, die sich nur durch die buchstäbliche Verneinung des eignen Selbst, durch eine Art moralischen Selbstmord, erreichen läßt. Spuren dieser Lehren finden sich auch unter der Kutte des Mönches in den klaren, kalten, unnahbaren und unmöglichen Höhen des Buches von der *Nachahmung Christi*. Dieselbe Manie zeigt sich uns aufs neue, und zwar jetzt gänzlich außerhalb alles christlichen Einflusses, in dem harten, anmaßenden Intellektualismus Spinozas, der eine rein ausschließende Substanz lehrt, eine Substanz *in vacuo*, in der aufzugehen jedoch die wahre Vollendung des vergänglichen individuellen Lebens bestände. Spinozas eigne vollkommen farblose Existenz war ein praktischer Kommentar zu dieser Lehre. Descartes, Malebranche — ein anderer im Mönchsgewande —, Leibniz, Berkeley mit seiner Lehre von der *Vision aller Dinge in Gott*: sie alle sind nur Variationen über dasselbe Thema im Verlaufe des siebzehnten und achtzehnten Jahrhunderts. Für sie alle steht fest, daß, um mit Plato zu reden, ein farbloses, formloses, unfaßbares Dasein das Merkmal einer höheren Stufe der Weisheit und des Seins ist — ein stetig fortschreitendes Vergehen, je mehr man sich zu dem vielleicht nicht ganz erreichbaren vollkommenen Zustande beider emporarbeitet, zu dem aber der Mensch nur durch die Unterdrückung aller inneren und äußeren Formen seiner wirklichen Erfahrungen und Gedanken gelangen kann.

Etwas Ähnliches hatte gewiß bereits in der Lehre des Parmenides, dessen eifriger Schüler Plato war, vorge-

legen. Und wie im neunzehnten Jahrhundert auf der einen Seite die Philosophie der Bewegung, des ewigen Flusses, ihre teilweise Bestätigung in der Entwicklungstheorie gefunden hat, von der in unterschiedlicher Gestalt die gesamte Wissenschaft unsrer Tage befangen ist, so gewinnt andererseits auch die Philosophie der Ruhe, der unendlichen Lethargie, die Parmenideische Lehre von der ausschließenden Herrschaft „des Einen“, unerwartete Zeugen in unsern Naturphilosophen. Nach ihnen erwachen die Erscheinungen, mit denen sie sich beschäftigen, Stoff, Organismus, Bewußtsein, aus einem Zustande von unentschlossener, abstrakter Gleichgültigkeit wie mit einem unruhigen Ruck aus ewigem Schlaf, erwachen, wie sich ein Wellchen auf spiegelglatter Fläche kräuselt. Nun vergrößert die Welt der Bewegung und des Lebens eine Zeitlang kraft der mechanischen Gesetze ihren Radius und ihre Tiefe, um aber durch ihre eigne Reibung über kurz oder lang wieder dem Equilibrium anheimzufallen, ja sie hat sich bereits — erwünschterweise! — der ursprünglichen Gleichgewichtslage um einige wahrnehmbare Schritte genähert. So sprechen die Kundigen, die zu berechnen vermögen, wann unser erschöpfter Planet, nachdem er alles Geplänkel des Menschengeschlechtes, das eine Zeitlang auf ihm seine Unterkunft fand, überdauert hat, in die Sonne zurückfallen wird.

Hier aber haben wir schließlich doch nur Plato und seine relativ maßvollen Gedanken, die *axiomata media*, ins Auge zu fassen, die er durch eine Art Kompromiß

aus den unmöglichen Paradoxen seines alten Meisters abzuleiten wußte. Was hat Plato von dem unabweisbar Klaren in seinen Schriften, wie sie uns jetzt vorliegen, von den Lehren der eleatischen Schule entlehnt und beibehalten?

Zunächst zwei Grundurteile seiner Philosophie, nämlich den Gegensatz dessen was *ist*, zu dem, was *scheint*, zweitens den parallelen Gegensatz von Wissen und Vermuten, — ἕτερον ἐπιστήμης δόξα· ἐφ' ἑτέρῳ ἄρα ἕτερόν τι δυναμένη ἑκατέρα αὐτῶν πέφυκε· οὐκ ἐγχωρεῖ γνωστὸν καὶ δοξαστὸν ταῦτόν εἶναι· — und drittens, zu seiner Veranschaulichung, den bildlichen Gebrauch des Gegensatzes zwischen Licht und Dunkelheit, der mit Platos Sprache und Gedanken so eng verquickt ist, daß er kaum mehr einer bloßen Redeform gleichsieht, sondern zum gemäßen philosophischen Ausdruck wird.

**I**m fünften Buche des *Staates* werden Sokrates die folgenden Erörterungen in den Mund gelegt. Er sagt: „Wenn das wirklich Vorhandene Gegenstand des Wissens „ist, muß dann nicht alles andre nur Gegenstand des Vermutens sein? — So ist es. — Die Vermutung vermutet „also etwas, das nicht ist. Oder wie? Ist es nicht vielleicht „unmöglich, über ein Nichtvorhandenes auch nur eine „Vermutung zu haben? Bedenke doch nur: wenn einer „eine Vermutung hat, wird er sie dann nicht auf etwas „richten? Ich frage also: ist es unmöglich zu vermuten, „zugleich aber nichts als Gegenstand der Vermutung zu „haben, oder nicht? — Es ist unmöglich. — Vielmehr:

„wer überhaupt vermutet, muß etwas Bestimmtes ver-  
 „muten, nicht wahr? Schließlich ist doch das Nicht-  
 „seiende nicht etwas, sondern es trägt am zweckmäßig-  
 „sten die Bezeichnung nichts. — Gewiß. — Wir haben  
 „also notgedrungen dem Nichtseienden das Nichtwissen,  
 „dem Seienden dagegen das Wissen zugemessen. —  
 „Richtig, sagte er. — Es kann also weder das Seiende  
 „noch das Nichtseiende Gegenstand von Vermutungen  
 „sein. — Nein. — Demnach würde das Vermuten weder  
 „Unwissenheit noch Wissen sein. — Offenbar. — Also  
 „liegt es jenseits von beiden und übertrifft das Wissen an  
 „Klarheit und die Unwissenheit an Finsternis? — Weder  
 „das eine noch das andre. — Du glaubst vielmehr,  
 „fragte ich, daß die Vermutung dunkler sei als Wissen,  
 „aber lichter als Unwissenheit? Oder nicht? — Aller-  
 „dings, antwortete er. — *Innerhalb* beider liegt sie aber?  
 „— Ja. — Es wäre demnach die Vermutung ein Mittel-  
 „ding zwischen beiden Zuständen? — Zweifellos. —  
 „Haben wir nun nicht vorhin festgestellt, daß etwas, von  
 „dem es sich herausstellt, daß es zu gleicher Zeit ist und  
 „nicht ist, in der Mitte zwischen dem liegen muß, das in  
 „ungemischter Klarheit *ist*, und dem, das absolut *nicht*  
 „*ist*; daß es in Beziehung darauf weder Wissen noch  
 „Unwissenheit möglich sei, sondern vielmehr wiederum  
 „ein Zustand, der sich zwischen Unwissenheit und  
 „Wissen ergeben müßte? — Richtig. — Und nun hat  
 „sich in der Tat ein solcher Zwischenzustand, Vermuten  
 „genannt, ergeben. — Augenscheinlich. — Demnach  
 „hätten wir nur noch festzustellen, was sowohl am Sein



„wie am Nichtsein teil hat, sich aber mit keinem der  
„beiden Begriffe vollkommen deckt, um dann berech-  
„tigt zu sein, das Ergebnis als den Gegenstand der Ver-  
„mutung zu bezeichnen. Dann weisen wir die Extreme  
„den Extremen zu und das Dazwischenliegende dem  
„Mittelding. Oder ist dem nicht so? — Allerdings. —  
„Unter diesen Voraussetzungen soll er nun kommen und  
„mir sagen, soll er reden und Antwort stehen, der Vor-  
„treffliche, der da glaubt, es gebe keine Schönheit an  
„sich, gebe auch keine Idee der Schönheit an sich, die  
„hinsichtlich derselben Dinge stets in demselben Zu-  
„stande verharret (ἀεὶ κατὰ ταῦτὰ ὡσαύτως ἔχουσιν),  
„dafür aber doch die Vielheit der schönen Gegenstände  
„behauptet — der Schaulustige (ὁ φιλοθεάμων), der  
„es nicht vertragen kann, wenn einer sagt das Schöne,  
„das Gerechte und alles andere seien Einheiten. Ver-  
„ehrtester, werden wir ihm entgegenen, bitte sage uns:  
„gibt es unter den vielen schönen Dingen ein einziges,  
„das unter gewissen Bedingungen nicht häßlich, unter  
„den vielen gerechten und frommen Handlungen eine  
„einzige, die nicht auch ungerecht und gottlos erscheinen  
„könnte? — Nein, lautete die Antwort; vielmehr müssen  
„sie in gewissem Sinne zugleich für schön und häßlich  
„und alles andere, wonach du fragst, gelten. — Gut!  
„Nehmen wir nun die vielen Doppeldinge: erscheinen  
„die vielleicht weniger halb als doppelt? — Keineswegs.  
„— Und groß, klein, leicht und schwer: werden sie mit  
„größerem Rechte mit dem Namen genannt, den wir  
„ihnen geben, als mit dem entgegengesetzten? — Nein,

„erwiderte er. Vielmehr wird beides gleichmäßig Geltung  
 „haben. — Ist also jeder Einzelfall aus der Vielheit mit  
 „größerer Wahrscheinlichkeit das, wofür man ihn ausgibt,  
 „als er es nicht ist? — Er entgegnete: Das alles gleicht  
 „den Wortspielereien, mit denen sich Leute bei Abendge-  
 „sellschaften belustigen“ — recht attische Abendgesell-  
 „schaften! — „oder dem Kinderrätsel von dem Wurf des  
 „Eunuchen nach der Fledermaus, womit und worauf er  
 „sie nach dem Wortlaute des Rätsels getroffen haben soll.\*  
 „Denn auch diese Scherze sind doppelsinnig, und es ist  
 „nicht möglich, irgend etwas darin dauernd als Seiend  
 „oder Nichtseiend aufzufassen, weder beide zusammen,  
 „noch das eine oder das andere. — Kannst du also irgend  
 „etwas mit ihnen anfangen, oder sie irgendwo besser  
 „unterbringen als zwischen Sein und Nichtsein? Denn  
 „vermutlich werden sie weder dunkler als das Nicht-  
 „seiende erscheinen, das heißt noch mehr nicht sein,  
 „noch auch lichter als das Seiende, das heißt in noch  
 „höherem Maße sein, als dieses. So haben wir also  
 „gefunden, daß die zahlreichen landläufigen Ansichten  
 „der Menge über das Schöne und all das Andere irgendwo  
 „zwischen der Nichtexistenz und dem ungemischten Da-  
 „sein der Dinge kreisen. — So ist es. — Und sind wenig-

\* [Das Rätsel lautete: „Mich Vogel, der kein Vogel und doch Vogel ist, mich hat ein Mensch — kein rechter Mensch zwar, doch ein Mensch — als ich auf Holze, das auch wieder keines, saß, mit Stein, der kein Stein, werfend, kläglich umgebracht. — Die Fledermaus nämlich saß auf einem Strauch, und der Verschnittene warf mit einem Bimstein.“ s. Schleiermacher, Platons Werke, III<sup>1</sup>, S. 564.]

„stens für den Anfang dahin übereingekommen, daß man  
„alles Derartige, wenn es sich darbietet, nicht für Gegen-  
„stände des Wissens, sondern der Vermutung zu halten  
„habe. Und wie es sich unstät im Zwischenraum be-  
„wegt, so müsse es auch durch ein Zwischenvermögen  
„begriffen werden“ (*Staat*, 478—479).

In dieser einen schwierigen und doch wohl anziehenden Stelle sind manche Gedankenketten und manche Redewendungen zusammengefaßt, mit denen der Platoniker vielleicht nur zu vertraut ist. Parmenides' Einfluß hat Plato zum unheilbaren Dualisten gemacht. Nur wird in Wirklichkeit Platos reichfarbiger Genius einen Kompromiß finden zwischen dem Einen, das allein wahrhaft ist und dennoch für begrenzte Geister nichts als einen inhaltslosen Gedanken darstellt, und der Vielheit, die eigentlich nicht ist und sich doch in jedem Augenblick so nahe an Auge, Ohr und Herz, an die Phantasie und an den Willen herandrängt. Wenn er das wahrhaft Eine ( $\tau\acute{o}\ \acute{\omicron}\nu$ ) wirklich ernsthaft zum Gegenstande seines Denkens machen soll, so muß es in sich selbst eine gewisse Verschiedenheit der einzelnen Glieder erkennen lassen, — und in der Tat wandelt sich für Plato das wahre Sein, das Absolute, das Eine als Welt der Ideen in köstliche Mannigfaltigkeit um. In jahrelangen, liebevollen Studien werden diese Ideen als die vollendet konkreten, gegenseitig angeglichenen, unvergänglichen Formen unsrer wahren Erfahrung allmählich faßbarer und klarer, so daß zum Beispiel die Tapferkeit nicht nur nicht mit der Feigheit, sondern auch nicht mit der Weisheit oder der Demut

verwechselt werden kann. Eine nach der andern steigen sie wieder aus der toten Fläche, der parmenideischen *tabula rasa*, empor, mit keiner geringeren Realität wie Menschen, die uns von Angesicht zu Angesicht gegenüberstehen, wie persönliche Identitäten. Es war als ob die festen, plastischen Gestalten des berückend schönen, alten hellenischen Polytheismus trotz allem ihren Weg in das Reich eines abstoßenden Monotheismus zurückgefunden hätten. Mag Plato theoretisch immerhin dem klarweißen Lichte des Einen und seiner unfruchtbaren „formlosen, farblosen, unfaßbaren“ ewigen Einheit mit sich selbst den Vorzug geben: er ist nicht farbenblind, und darum kann die Welt für ihn keine farblose Stätte sein. Und hauptsächlich deswegen hat ihn die Welt auch nicht vergessen. Er läßt sie auf sich zukommen, wie er sie auch uns in seinen Schriften übermittelt hat: schillernd in ihrem bunten Farbenreichtum, wie in jenem hervorragend scharf geschauten Sinnbild, das scheinbar so ganz charakteristisch für ihn selbst ist, das er aber tatsächlich dem alten eleatischen Lehrer entlehnt hat, der mit heißem Bemühen darauf bedacht war, das körperliche Auge zu schließen, auf daß er um so besser die unsichtbare Welt zu begreifen vermöchte.

„Wir wollen“, schreibt er im siebenten Buche des *Staates*, „als Gleichnis der menschlichen Natur hinsichtlich der Erziehung oder deren Mangel uns etwa folgenden Zustand denken: Stelle dir vor, du gewährtest Menschen wie in einer unterirdischen Behausung, die einer Höhle gleicht. Ihr Zugang öffne sich nach oben

„gegen das Licht hin; er sei breit und erstrecke sich die  
 „ganze Höhle entlang. Nimm an, hier seien sie seit ihrer  
 „Kindheit gewesen, gefesselt an Beinen und Nacken,  
 „und müssen so verharren und können nichts sehen  
 „als das, was vor ihnen ist, denn wegen der Kette ist es  
 „ihnen unmöglich, ihre Köpfe zu drehen. Das Licht eines  
 „Feuers, das weit oben, hinter ihren Rücken lodert, falle  
 „auf sie; zwischen dem Feuer und den Gefangenen ver-  
 „laufe ein Weg in der Höhe, längs diesem sei eine nied-  
 „rige Mauer errichtet, wie die Schranke der Gaukler,  
 „über die hinweg sie ihre Künste zeigen.

„Ich sehe es, sagt er.

„Und längs dieser Mauer sollen Leute allerhand Ge-  
 „fäße aus Stein und Holz tragen — einige Träger sollen  
 „reden, andere schweigen, wie es ja naturgemäß ist.

„Da schilderst du ein wunderliches Bild, sagte er, und  
 „wunderliche Gefangene.

„Sie sind unsere Ebenbilder, entgegnete ich“ (*Staat*,  
 514—515).

Methaphysische Formeln haben immer ihre prakti-  
 schen Entsprechungen. Es besteht ein ethisches Bünd-  
 nis zwischen Heraklit und den Sophisten, den Cyrenäi-  
 kern oder den Epikuräern, wie zwischen Parmenides  
 und Sokrates, den Cynikern oder den Stoikern. Das  
 cynische oder stoische Ideal einer beharrenden Ruhe  
 ist ebensowohl die moralische oder praktische Entspre-  
 chung der parmenideischen Lehre von dem Einen, wie  
 die cyrenäische μονόχρονος ἡδονή, der Genuß des idea-  
 len Jetzt, die praktische Entsprechung der Lehre von

der Bewegung ist. Und wie so häufig, zeigt es sich auch hier, daß eine metaphysische Erkenntnis, die der Verstand für hoffnungslos pervers hält, als eine der vielen Phasen unseres beweglichen menschlichen Gefühles sich recht wohl in die Wirklichkeit übertragen läßt. Die abstrakte Philosophie von dem Einen hat sich in der Grabeskälte der starren, weltabgewandten, entsagungsreichen Laufbahn des Kaisers Mark Aurel gleichsam in die Ausdrucksformen eines menschlichen Willens übersetzt. Ich möchte aber mit einer Urkunde eleatischen Temperamentes schließen, deren Entstehung dem Zeitalter Platos näher liegt. Es ist ein altes Fragment des Stoikers Kleanthes, das mit Recht die Bewunderung stoischer Gemüter erregt hat. Allerdings — so schwer läßt sich ein Sturz von jenen frostigen Höhen vermeiden! — aus dem Einen, dem Absoluten, ist hier schließlich unter starken Veränderungen von Farbe und Einzelheiten in seinem Verhältnis zu konkreten Dingen und Persönlichkeiten, Allvater Zeus geworden.

Erst ein berühmter Wettkämpfer, dann ein fahrender Wassermelonenverkäufer, endlich Oberpriester der Sekte der Stoiker, war Kleanthes, wenigstens wie sein Andenken in Anekdoten fortlebt, allezeit ein loyaler, gelegentlich sogar ein wunderbar loyaler Anhänger der parmenideischen oder stoischen Lehre von der Loslösung von allen materiellen Dingen. Und an einem der vielleicht kritischsten Punkte in diesem Loslösungsprozesse hat er um das Jahr dreihundert vor Christus die Verse seiner berühmten Hymne gedichtet. In ihrer unverkennbaren

Gleichgültigkeit und Ergebenheit, ihrer passiven Unterwürfigkeit unter das Eine, das Prinzip der ungeteilten Intelligenz, die alles durchdringt (διὰ πάντων φοιτᾷ), bleibt der stoische Oberhirte der parmenideischen Schulung seiner Herde treu; er weicht von ihr einigermaßen ab in einer gewissen Zerdehnung des Ausdrucks, die vielleicht unvermeidlich ist, wenn man über eine so frostige Abstraktion sprechen, oder gar eine Hymne auf sie dichten soll. Von der kalten Weisheit Spinozas, des großen Wiederverkündigers der parmenideischen Überlieferung, daß, wer Gott wahrhaft liebt, nicht erwarten darf, von ihm wiedergeliebt zu werden, ist er weit entfernt. Wir vernehmen hier vielmehr das Echo von sehr verschiedenartigen Quellen. Ἐκ σοῦ γὰρ γένος ἔσμεν: St. Paul, der trotz allem der Welt des Heidentums so gerecht geworden ist, zitiert bekanntlich dieses Wort, mit der sie für eine tiefere Gnosis, als die ihre es war, Zeugnis ablegen soll. Auf alle Fälle hat Kleanthes seinen abstrakten Monotheismus ein wenig gewinnender, besser aufzufassen gewußt, als der trockene, pedantische Xenophanes, vielleicht deshalb, weil Sokrates und Plato in zwischen gelebt haben. Ja, seine Worte klingen wie ein Echo der demütigen Antwort Israels auf die Verkündigung: „Der Herr, dein Gott, ist ein einziger Gott!“ Sicherlich kommt im folgenden der Hellene seinem unbekanntem Vetter in Zion recht nahe:


„Du, o Zeus, bist vor allen Göttern gepriesen. Viele sind Deine Namen, und alle Macht steht bei Dir auf immerdar.

- „Von Dir war der Anfang der Welt, mit bestimmtem  
Gesetz beherrscht Du das Weltall.
- „Sei begrüßt! Zu Dir mag alles Fleisch seine Stimme  
erheben; denn wir sind Deine Kinder . .
- „Darum will ich meinen Lobgesang jubeln Dir, singen  
will ich Deine Allmacht in Ewigkeit.
- „Alle Himmel hören Dein Wort, die den Erdball um-  
kreisen, . . .
- „Alle Gestirne, die großen und kleinen: wie mächtig  
bist Du, ewiger Gott!
- „Nichts auf Erden geschieht ohne Dich, im Firmament  
nichts und nichts auf den Meeren,
- „Nur was die Sünder tun, die der eigenen Torheit ge-  
horchen.
- „Aber Du machst auch das Ungleiche gleich, das Häß-  
liche schön, und traut ist das Fremde vor Dir.
- „So hast Du alles vereint, hast den Segen gesellt zu  
dem Übel,
- „Auf daß Dein Wort sei eines in allem und bleibe auf  
ewig . . .
- „Scheuche von unseren Seelen die Torheit, auf daß wir  
Dir Ehre mit Ehre vergelten,
- „Ewig lobsingen Dein Werk, wie den Söhnen der Men-  
schen es ansteht.“ \*

\* κύδιστ', ἀθανάτων, πολυώνυμε, παγκρατὲς αἰεὶ  
Zeū, φύσεως ἀρχηγέ, νόμου μέτα πάντα κυβερνήων,  
χαῖρε' σὲ γὰρ πάντεσσι θέμις θνητοῖσι προσαυδᾶν. κ. τ. λ.

Mullach, *Fragmenta Philosophorum Graecorum*, I. S. 151.





PLATO UND DIE  
LEHRE VON DER  
ZAHL



**P**LATOS Anhänglichkeit an die strenge, abstrakte Philosophie des Parmenides, an ihre Passivität und an ihre Leidenschaftslosigkeit, vermochte nicht seinen reichen Genius zu unterdrücken oder einen Cyniker aus ihm zu machen. Ein anderer der alten Philosophen, Pythagoras, gab den gefrorenen Wogen die Bewegung zurück und brachte Plato die ganze Mannigfaltigkeit der menschlichen Erfahrung, auf die Heraklit mit so großem Nachdruck hingewiesen hatte, wieder zum Bewußtsein, aber jetzt als Rhythmus, als Melodie, dahinfließend, doch so wie der geschulte Ton dahinfließt, und erfüllt von der vernunftbegabten Seele der Musik.

Pythagoras, oder der Begründer der pythagoreischen Philosophie, ist der dritte der älteren Meister, welche Platos geistige Erstarkung als das Ergebnis vorangegangener Lehren erläutern. Seine Aussprüche, oder was man dafür hielt, durchziehen fast allenthalben das Gewebe der platonischen Philosophie als die *vera vox*, als eine Autorität mit unbedingtem Anspruch auf sympathische oder wenigstens ehrerbietige Berücksichtigung, um sich dann in dem natürlichen Wachstum von Platos eigener Ideenwelt kräftig mitzuentwickeln.

Von seinen Schriften ist nichts auf uns gekommen. Nur dunkle Sätze, die sich gelegentlich bei späteren Schriftstellern finden. Plato selbst schreibt diese Lehren nicht Pythagoras, sondern den Pythagoreern zu. Aber auch wenn uns dieser Name nicht überliefert wäre, könnten wir verstehen, wie in der Suche nach philo-

sophischer Einheit der Erfahrung, einem gemeinsamen Maße aller Dinge, einer kosmischen Hypothese, die Zahl und die Wahrheit der Zahl einmal das allgegenwärtige physikalische Element der jonischen Philosophien, Luft, Feuer, Wasser, oder die Einheit des Seins selbst, jene abstrakte, ausschließende Idee des parmenideischen Systems, verdrängen mußte. Einheit in der Verschiedenheit zu erkennen, Kosmos, eine Ordnung, die der vernunftbegabten Seele genügt, unter und in dem scheinbaren Chaos zu entdecken: darin liegt die ewige Aufgabe der Wissenschaft, die wir Philosophie nennen. Und Pythagoras scheint diese Einheit des Prinzips (ἀρχή) in der allumfassenden Herrschaft der Zahl, des Ebenmaßes, der Harmonie, der Musik, zu der sich die Zahl als solche erweitert, gefunden zu haben. Zahlenwahrheiten, Urgesetze des Maßes in Zeit und Raum, sind tatsächlich überall in unsrer Erfahrung. Sie müssen, wie Kant lehrt, als Elemente in jeder Erscheinung vorhanden sein, die wir überhaupt auffassen können. Und der Musik und ihrem weiten Reich eignet für Pythagoras wie für Plato und den Platonismus neben vielen andern Eigenschaften zweifelsohne die, eine formale Entwicklung rein zahlenmäßiger Gesetze zu sein. In ihr haben wir auf alle Fälle auch etwas, das von uns unabhängig in der wirklichen Welt außer uns *ist*. Dort wohnt sie für immer, wie eine persönliche, erkennbare Seele, erkennbar für die musikalisch Begabten, die Musik mit sich bringen, nach Platos Lieblingssatz: Gleiches zu Gleichem (ὅμοιον ὁμοίῳ). Das unfähige oder unbelehrte

Ohr freilich wird je nach dem Grade seiner Benommenheit außer stande sein, ihr Wesen zu ergründen.

Die *goldenen Verse* des Pythagoras sind frühzeitig zu Staub geworden, — eine auffallende Tatsache, wenn sie wirklich jemals als Buch bestanden haben — und das Altertum selbst weiß wenig Unmittelbares von seiner Lehre. Und doch ist Pythagoras viel mehr als ein bloßer Name, als ein Begriff, in dem man eine philosophische Abstraktion so gut als möglich unterzubringen sucht. Von Anfang an hat sich um Pythagoras, seine Persönlichkeit und sein Andenken etwas wie eine Fabel von mystischem Wissen gesponnen. Die Philosophie der Zahl, der Musik, des Ebenmaßes, erschien und verblieb in einer Wolke legendarischer Glorie, deren allmähliches Zusammenballen Porphyrius und Jamblichus, die phantastischen Meister des Neuplatonismus oder Neupythagoreismus, ihren sogenannten *Lebensbeschreibungen* wie ein altes, reich mit Sternenwundern geziertes Märchen einverleibt haben. In diesem Geiste ist viel über ihn geschrieben worden: daß er der Sohn Apollos, ja Apollo selbst gewesen sei, der hyperboräische Apollo, dämmernd, gemäßigten Glanzes, wie die Sonne in Lappland; daß sein Körper zu Zeiten in übernatürlicher Klarheit erstrahlt, und daß er denen, die ihn liebten, eine goldene Hüfte enthüllt habe. Abaris, der Priester jenes Gottes, sei auf einem goldenen Pfeile fliegend zu ihm gekommen. Man erzählte von seinen ans Unmögliche grenzenden Reisen, wie er gleichzeitig an verschiedenen Stätten gesehen worden sei und Vorträge gehalten habe.

Wie er an den Ufern des Nessus wandelte, habe der Fluß seinen Namen geflüstert. Er sei im Laufe der Zeiten in verschiedenen Persönlichkeiten wiedergekommen, einmal, um einer alten Sünde willen, als Kurtisane, dann als Held, Euphorbus, Sohn des Panthus; so nahe- liegender Ereignisse wie des trojanischen Krieges habe er sich ganz deutlich entsonnen und augenblicks seine alte Rüstung, die im Tempel der Athene von Argos über einem seiner alten toten Körper an der Wand hing, erkannt. Dabei habe er die Tiefen seines göttlichen Wissens stets nur in Andeutungen und Gedankenblitzen, manchmal auch durch Wunder, offenbart. Denn wenn der Philosoph wirklich all das vermag, was ihm Pythagoras oder die Pythagoreer zuschreiben, und wenn die Welt ein so vollendetes Musikinstrument ist, dessen Theorie er so genau kennt, dann kann er sein Wissen gelegentlich praktisch und einleuchtend dadurch beweisen, daß er Musik darauf improvisiert, daß er ein unmittelbares Wunder vollbringt. Und so finden sich denn die entsprechenden Wunder bei Porphyrius und Jamblichus.

Auf diese Weise hat es im dritten oder vierten Jahrhundert unsrer Zeitrechnung die fehlgeleitete Liebe der Jünger der verträumten neuplatonischen Gnosis zu Alexandria unmöglich gemacht, die späteren legendarischen Elemente von dem zu scheiden, was ursprünglich über die Persönlichkeit des Pythagoras, seine Aussprüche und deren Form überliefert war. Trotzdem scheint es mehr als wahrscheinlich, daß es eine glän-

zende, vielleicht etwas theatralisch-prunkende Persönlichkeit gegeben hat, die sich an die Phantasie der Menschen hielt, um ihnen die abstraktesten Wahrheiten beizubringen, und wenn ihn auch wahrscheinlich von Anfang an viel Mysteriöses oder Mystisches umschwebte, so muß sich doch der Wundertäter von Samos, „dem selbst der Pöbel als einem Hexenmeister folgen könnte“, von dem einsamen, „weinenden“ Philosophen von Ephesus oder dem nahezu entkörpernten Philosophen von Elea ganz wesentlich unterschieden haben. In der Persönlichkeit und in den Taten dieses ersten Meisters der Harmonielehre konnten die Leute sehen, daß die Philosophie

Nicht hart und rauh, wie blöde Toren wähnen,

Nein, musikalisch wie Apollos Laute\*

ist. Dafür war auch sein Einfluß auf die Taten und Persönlichkeiten anderer so ungemessen, als ob er wirklich eine Zauberflöte in den Händen getragen hätte, um die Menschen zu berücken.

**A**pollo, mit dem Pythagoras von seinen Mitbürgern fast identifiziert worden wäre, blieb der besondere Schutzgott der Pythagoreer, und wir dürfen im Zusammenhang mit ihrem Einfluß auf Plato bemerken, daß, wie Apollo ihre auserwählte Ahnengottheit war, der Pythagoreismus die Lieblingsphilosophie der ernstmusikalischen dorischen Griechen wurde. Wenn, wie

\* [Miltons *Comus*, V. 477—78. Die Worte gelten dort der platonischen Philosophie.]

Plato wußte oder glaubte, die echten Spartaner mehr Philosophie verstanden, als sie Fremde ahnen ließen — sie warfen alle von Zeit zu Zeit hinaus und genossen die Philosophie zur Stärkung ihrer Seelen im Geheimen, — dann wäre es nichts andres als die pythagoräische Philosophie von der Musik gewesen, der strengen Musik, die sogar den Körper des Menschen bemeistert und umformt, die sie dann zum Gegenstande ihrer Unterhaltung gemacht haben würden.

Jonier von Geburt findet Pythagoras in einer der dorischen Städte Groß-Griechenlands, in Kroton, den geeigneten Schauplatz für seinen mysteriösen Einfluß. Dort gründet er eine Art Idealstaat, oder, besser gesagt, eine religiöse Bruderschaft, deren Gesetze auch nach außen die im Innern herrschende Idee der Ordnung und Harmonie verkörpern, jene Idee, die der dorischen Seele so teuer war, und die für sie wie für Pythagoras selbst das Vorhandensein philosophischer Wahrheit ganz besonders verbürgte. Ἀλήθειαν δὲ ἀμετρία ἤγει συγγενῆ εἶναι, ἢ ἐμμετρία fragt einer im Staat, und selbstverständlich lautet die Antwort: Ἐμμετρία\*.

Der Leser Platos muss sich bemühen, so tief als möglich in das Mysterium dieser Gemeinde einzudringen, denn dort, im Hirne des Pythagoras, ruht lange vor Plato der erste Traum von der Idealstadt mit all den eigentümlichen ethischen Sympathien, die in dem plato-

\* [„Glaubst du, daß die Wahrheit der Harmonie oder der Disharmonie näher steht?“ „Der Harmonie.“]

nischen Staate dann gut umschrieben zur Geltung kommen, der vollendete mystische Körper der dorischen Seele, nach den Klängen der Musik gefügt, wie Plato es verlangt. Im ganzen und in jedem seiner Mitglieder im besondern muß sich die innere Ordnung und Harmonie, von der jeder ein Teil war, wiederholen und für Außenstehende sichtlich widerspiegeln. In dieser Form hat sich der Orden der Pythagoreer ausgebreitet und lange in den Städten von *Magna Graecia* geblüht, die der Schauplatz der praktischen und spekulativen Tätigkeit seines Gründers gewesen waren. In einer derselben, Metapontum, wurde noch in Ciceros Tagen das vermeintliche Grab des Pythagoras gezeigt. Ordnung, Harmonie, Mäßigkeit, die, wie Plato uns erklärt und beweist, indem er sie uns in der makellosen Gestalt des jungen Charmides vor Augen führt, der Harmonie in der Musik vergleichbar ist, Mäßigkeit mit einem religiösen Endzweck, mit vielen eigenartig minutiösen Vorschriften über körperliche Reinigung, Speisen und ähnliches: das war die Haupttugend, die Pythagoras von seinen Jüngern verlangte, wenigstens anfangs, obwohl diejenigen, die tun konnten was sie wollten, hauptsächlich der Klasse der Edeln und der Reichen entstammten. Denn nach seiner Lehre ist die Seele vom Himmel gekommen, „gefolgt von Wolken der Glorie“ um einen Ausdruck Wordsworths zu gebrauchen, der darin den Kern der pythagoreischen Lehre wiedergibt. Demgemäß wird man durch die Sätze des Pythagoras stets zu mehr oder weniger ausführlichen Be-



trachtungen veranlaßt, durch welche Mittel man dorthin zurückkehren könnte, und unter diesen Mitteln muß die Enthaltbarkeit, die Unterdrückung der fleischlichen Elemente, jedenfalls eines sein; man erwägt und fragt dann neugierig weiter, wie sich denn diese fleischlichen Elemente zu der wandernden Seele vor und nach ihrer Verbindung mit dem Körper verhalten, der Seele, die Pythagoras mit ängstlichem Bemühen zur Ausnutzung jeder Gelegenheit sich weiter zu vervollkommen, die ihr in den vielen Umwälzungen ihres Daseins noch verschieden sein könnte, fähig machen wollte. Mitten in der ästhetisch so glänzenden Welt Groß-Griechenlands haftet ihm, wie eine Vorahnung Platos, ähnlich wie den Philosophenkönigen des platonischen Staates, bereits etwas Mönchisches, etwas von der *ascesis* des Mönchtums an. Ihr Zweck ist, ihn vorzubereiten und seine Natur gebührend zu verfeinern, auf daß er die Wahrheit, zu der er vielleicht gerade auf dem Wege ist, aus größerer Nähe zu schauen vermöge. Auch die Verschwiegenheit, jenes charakteristische Stillschweigen, das der Philosoph der Musik, vielleicht nicht unlogischer Weise, so sehr liebte, das die ganze Tätigkeit der Pythagoreer einhüllte, und, wie einige vermutet haben, Pythagoras selbst davon abhielt, seine Gedanken schriftlich niederzulegen, stimmte mit dieser mönchischen Zucht überein. Mystizismus, der Zustand der Eingeweihten, ist ein Wort, das bekanntlich von einem griechischen Verbum her stammt, dessen Bedeutung vielleicht ist: die Augen schließen, damit man das Unsichtbare besser

wahrnehmen kann, wahrscheinlicher aber: die Lippen schließen, während die Seele über dem Unaussprechlichen sinnt. Spätere christliche Bewunderer sagten von ihm, er habe „Gottes Worte in seinem Herzen behalten“\*.

Der Staub seiner goldenen Verse liegt vielleicht, der Goldstaub seiner Gedanken gewiß, über die ganze griechische Literatur von Plato bis zu den spätesten griechischen Kirchenvätern hin ausgestreut. Zeller hat auf diese Spuren in den Anmerkungen zu seinem hervorragenden Werke über die griechische Philosophie gebührend hingewiesen, ebenso, in engerem Rahmen, Mullach in seinen *Fragmenta Philosophorum Graecorum*. Keines der vorsokratischen Philosophen hat sich die Wissenschaft mit größerer Begeisterung angenommen. Dem Schüler freilich ist im Interesse seines geistigen Wohles anzuempfehlen, sich ohne Umschweife Aristoteles selbst zuzuwenden — vorausgesetzt natürlich, daß seine Zeit dadurch nicht über Gebühr in Anspruch genommen wird, denn das widerspräche zweifellos dem wahren Charakter der gesuchten Lehre, und jeder echte Pythagoreer würde ein solches Beginnen ungesäumt verurteilen — jenen besonnenen, unromantischen Seiten des Aristoteles, die gerade um dieser Eigenschaften willen heilsamer Lesestoff sind, und die doch an sich so phantastische Lehren zum Gegenstand haben\*\*. Es ist

\* [Psalm 119, 11.] \*\* Auch auf Mr. Burnets *Early Greek Philosophy* sei hingewiesen, ein Werk, das ich gelesen habe, während sich diese Seiten im Druck befanden, und dessen Gelehrsamkeit, Klarheit und Unabhängigkeit der Gesichtspunkte meine Bewunderung erregt haben.

vielleicht bekannt, daß Aristoteles in der *Ethik*, in der *Metaphysik* und anderswo wiederholt und nicht ohne Sympathie wenigstens auf die Jünger des Pythagoras zu sprechen kommt, und diese Berichte wirken als nüchterner Kontrast auf einem von Anfang an überreich und vielleicht mit Flitter gezierten Grundstoff wie ruhige Aufklärungen durch den Mund des Meisters selbst. Nur muß man beim Studium Platos, der ein ehrlich Lernender in der Schule des Pythagoras war, immer im Auge behalten, daß der Kern, das treibende Prinzip der pythagoreischen Lehre nicht wie bei den alten Eleaten oder wie nur zu häufig bei uns modernen Menschen auf einem Kultus des Grenzenlosen (τὸ ἄπειρον) beruht — jener Ewigkeiten, Unendlichkeiten und Abgründe, die Carlyle so oft vor uns heraufbeschwört — sondern des Begrenzten (τὸ πέρας). Und so verhält es sich, die parmenideische Sekte allein ausgenommen, mit der gesamten griechischen Philosophie, im Einklang mit dem wahren Beruf des Volkes der Kunst, der Kunst, die das Begrenzte ist und allezeit ihre Kontrolle über das Unbegrenzte, Formlose ausübt. Jene berühmten συστοιχίαι τῶν ἐναντιῶν oder Parallelreihen der Gegensätze — das Eine und die Vielen, Ungerade und Gerade, Gut und Übel und ähnliches — lassen sich schließlich alle als das Ausdrucksvolle und das Ausdruckslose auf ästhetische Begriffe zurückführen. Und nun beachte man, daß Platos Ideenlehre nichts andres ist, als ein Versuch, das pythagoreische πέρας mit all der Einheit im Mannigfaltigen wie bei orchestraler Musik, die ewige Definition

des Begrenzten, dem ἄπειρον, dem Unendlichen, Unbegrenzten, Formlosen, dem rohen Stoff unsrer Welt-erfahrung aufzuprägen.

**D**enn wir müssen in erster Linie Plato selbst im Auge behalten und an Pythagoras und die Pythagoreer nur insofern denken, als sie uns den Werdegang der Gedanken Platos veranschaulichen, wie wir sie besonders im *Staate* niedergelegt finden. Wir wollen nun sehen, und zwar möglichst indem wir uns an seine eignen Worte halten, was Plato von jener älteren Philosophie empfangen hat, deren Grundüberzeugungen waren: 1) die Universalität, die endgültige Wahrheit numerischer, musikalischer Gesetze, und 2) die Präexistenz, die doppelseitige Ewigkeitsdauer der Seele.

Dem Geist nach befinden wir uns ohne Zweifel in dem äußerst charakteristischen Dialog *Menon* in pythagoreischer Gesellschaft, in dem Plato die Natur, die wahre Idee der Tugend bespricht, oder, besser gesagt, den Weg, auf dem man zu ihr gelangen kann: eine untergeordnete, beiläufige Frage, zu deren Behandlung er durch die geistige Feigheit seines Schülers gedrängt wird. Gelegentlich strahlt er aber auch nach seiner Weise unwiderstehliches Licht auf die wahrhaft unumgängliche Hauptfrage. Pythagoras, der seinen berühmten Orden durch Übertragung der Theorie in die Praxis ins Leben gerufen hatte, mußte sich natürlich über die im höchsten Maße praktische Frage, wie wir in den Besitz der Tugend gelangen können, bestimmte

Ansichten gebildet haben, und Plato ist sicherlich seinen Lehren treu, wenn er die Erweckung der Tugend zum Teil der Disziplin, der gestaltenden Gewöhnung (ἀσκησις) zuschreibt, wie sie über den Mönch, den Krieger, den Schulknaben ausgeübt wird, ebenso wie es seiner eignen Erfahrung entspricht, wenn er sie teilweise aus guter natürlicher Veranlagung (φύσει) herleitet. Später weist er noch darauf hin, — viele unter uns würden wohl das Gleiche tun — daß wir die Tugend zum Teil auch dem guten Willen des Himmels (θεία μοίρα) als unverdiente Gnade zu danken haben. Jedenfalls aber ist es sicher, daß die Tugend in ganz erheblichem Maße erlernt wird. Lernen — kann man denn in der Tat etwas lernen? fragt der streitbare Menon, der nach Jugendart den Disput um seiner selbst willen liebt und sich gedrungen fühlt, seine schon gut entwickelte intellektuelle Muskel zu zeigen und zu üben. Sollte nicht die beliebte, charakteristisch hellenische Paradoxe, daß es unmöglich ist, über etwas belehrt zu werden, und infolge dessen auch nutzlos nach etwas zu forschen, was man nicht schon weiß, doch schließlich der Ausdruck einer empirischen Wahrheit sein?

*Menon:* „Auf welche Weise willst du, Sokrates, etwas „dir gänzlich Unbekanntes suchen? Welches eine von „all den Dingen, die du nicht kennst, willst du denn zum „Gegenstande deines Forschens machen? Und selbst „angenommen, du träfest mitten hinein — wie willst du „wissen, daß du gerade dieses Eine nicht wußtest?“

*Sokrates:* „Aha! Ich verstehe was du sagen willst, Me-

„non. Siehst du nicht, was für eine böse Sache du da  
 „über uns herabbeschwörst, wenn du behauptest, daß es  
 „ebenso unmöglich ist, nach etwas Bekanntem zu for-  
 „schen wie nach etwas Unbekanntem? Denn was einer  
 „weiß, sagst du, danach wird er nicht weiter suchen,  
 „denn er weiß es ja, und es bedarf keines Forschens  
 „mehr. Ebenso wenig wird er aber nach etwas suchen,  
 „was er nicht weiß, denn er weiß ja nicht, was er  
 „suchen soll“ (*Menon*, 80).

Das trifft freilich, wie Sokrates einräumt, unter Um-  
 ständen zu, jedoch keineswegs so, daß man in irgend  
 einem Sinne zu trägem Beharren in einem Zustande,  
 den unsre Sprache gemeiniglich als Unwissenheit kenn-  
 zeichnet, ermuntert würde. In gewisser Hinsicht, wenn  
 wir zum Beispiel an Töne und Farben, vielleicht aber auch  
 noch an einige weit wichtigere Dinge denken, ist es aller-  
 dings erfahrungsmäßig unmöglich, nach etwas zu for-  
 sachen, oder über etwas belehrt zu werden, was man nicht  
 schon weiß. Wer der musikalischen Noten ganz und gar  
 unkundig ist, wer kein Ohr hat, wird ihrer gewiß nicht  
 gewahr werden, wenn sie ihm begegnen oder er ihnen.  
 Wo soll man in gewissen Fällen anfangen, fragen wir,  
 wo Nichtwissen gleichbedeutend ist mit der Unfähigkeit  
 Wissen aufzunehmen? Gewiß, die Pythagoreer haben  
 Recht mit ihrem Satze, daß alles, was wir lernen nennen,  
 in der Tat Erinnerung ist — ἀνάμνησις. Ein berühmtes  
 Wort! Und nun fährt Sokrates fort, und zeigt genau,  
 inwiefern es unmöglich oder möglich ist zu bestimmen,  
 was wir nicht wissen. Wie das so vor sich geht. Unter

voller Ausnützung des Dialoges als des ihm handlichsten Instrumentes für jegliche Art von sogenanntem Lehren und Lernen, läßt Plato, immer dramatisch, einen Sklaven Menons auftreten, einen Knaben, der ganz hübsch griechisch spricht, aber nichts von Geometrie versteht. Den bringt er nun, wie wir uns vorzustellen haben, in ein Mathematik-Unterrichtszimmer. Diagramme bedecken die Wände, Kuben und dergleichen Dinge liegen auf den Tischen — eigentümliche Gegenstände, deren bloßer Anblick ihn bei entsprechender dialektischer Behandlung zu allgemeinen Wahrheitssätzen über sie anregen muß. Die Aufgabe, die ihm gestellt wird, ist die Beschreibung eines Quadrats von bestimmter Größe; er soll eine Linie finden, welche die eine Seite eines solchen Vierecks bilden muß, und zwar soll er sie *allein* finden. Menon, der sorgfältig auf seiner Hut ist, soll darauf achten, ob der Knabe bei einer seiner Antworten von Sokrates belehrt wird, ob er an irgend einem Punkte anders antwortet, als rein aus seiner Erinnerung, wirklich aus seinem eignen Geiste heraus, während die vernunftgemäßen Fragen des Sokrates wie Wasser auf den Saatgrund, oder wie das Sonnenlicht auf das Negativ des Photographen fallen. „Seht ihn jetzt“, ruft er triumphierend, „seht wie er sich erinnert! In der logischen Reihenfolge! Genau so wie er sich erinnern muß!“

Der Leser freilich, der diesen hübschen Vorgang skrupelhaft genau verfolgt, kann sich der Einsicht nicht verschließen, daß der Knabe den Kernpunkt der Aufgabe

schließlich doch nicht allein ausfindig macht, sondern daß er auf seinem Wege mehr als billig durch die Fragestellung des Sokrates geleitet wird, und daß Plato ein insofern an sich täuschend klares Beispiel gewählt hat, als es mit elementaren Raumbegriffen arbeitet. Trotzdem erkennt er unter dem Zwang dieser Fragestellung ein für allemal die unverrückbare und unfehlbare Gewißheit einzelner Wahrheiten des Raumes. Soviel spricht, wie der gerechte Leser zugestehen muß, klar für die pythagoreische Lehre, daß auch den falschen Schlüssen des Knaben ein gewisser Wahrscheinlichkeitswert zukommt, daß sie mit der Wahrheit verwandt sind, gewissermaßen Ansprüche auf sie haben, daß, wie er sich in logischer Reihenfolge (ὡς δεῖ) erinnert, er auch die Fehler macht, die er machen muß, richtige, natürliche Fehler, wie sie der Reihe nach den erwachenden Geist kreuzen sollen, eine Art von rechtswegen angeborener Irrtümer. Νῦν αὐτῷ ὡς περ ὄναρ ἄρτι ἀνακεκίνηται αἱ δόξαι αὐται: „Gerade jetzt sind wie in einem Traume diese Anschauungen in ihm erregt worden“, und er wird auf Verlangen, so versichert uns Sokrates, ähnliche Akte des Erinnerens bei andern geometrischen, überhaupt bei irgend einem beliebigen Problem verrichten. Wie seine letzte Stunde geschlagen hat, sinnt Sokrates — im *Phaedon* — über den weiteren Ausblick nach, den diese hoffnungsfreudige Lehre ihm eröffnet und bemerkt, indem er nach dem Trost ausschaut, den sie in sich birgt:

„Wenn wir es also vor der Geburt aufgenommen



„haben“ — es handelt sich um ein bestimmtes mathematisches Prinzip — „und mit ihm auf die Welt gekommen sind, erkannten wir dann nicht schon ehe wir wurden und sobald wir da waren nicht nur das Gleiche, das Größere und das Kleinere, sondern überhaupt alles dergleichen? Denn unsre Theorie“ — über angeborenes Wissen, das von unsrer Lebenserfahrung unabhängig ist — „gilt um keinen Deut mehr für zwei gleiche Linien, als für die absolute Schönheit,“ — war es ihm, nach diesem trüben Zwischendasein, vergönnt, ihr Antlitz wieder zu schauen? — „das absolut Gerechte, Gute, kurz alles, dem wir in all unsern vorangegangenen Fragen und Antworten das Siegel aufgeprägt haben (οἷς ἐπισφραγιζόμεθα τοῦτο): „Das, was wirklich ist“ (*Phaedon*, 75).

Um aber aus der Gefängniszelle zu den heitern Seiten des *Menon*, in das alte Mathematiklehrzimmer und zu dem psychologischen Experiment mit dem Knaben und seinem Quadrat zurückzukehren: Οὐκ οὐδένοσ διδάξαντοσ, ἀλλ' ἐρωτήσαντοσ, ἐπιστήσεται, ἀναλαβών, αὐτοσ ἐξ αὐτοῦ, ἐπιστήμην; „Wird er sich also, ohne belehrt zu werden, rein durch Fragestellung, wahres Wissen erwerben, Wissenschaft im vollsten Sinne des Wortes (ἐπιστήμην), indem er selbst und aus sich selbst heraus die Entdeckung eines solchen Wissens macht?“ Gewiß! Und diese Entdeckung ist ein Akt der Erinnerung.

Diese Anschauungen, die nachweisbar richtigen Vorstellungen von Seite, Viereck und Diagonale, waren also dem Knaben angeboren (ἐνῆσαν δέ γε αὐτῷ αὐταὶ αἱ δόξαι), und ohne Zweifel auch, wie Sokrates später bemerkt, ebenso richtige Anschauungen über andre, wichtigere Dinge; auch diese bedürfen nur der Erregung durch einen Prozeß der Fragestellung, um sich in ihm als bewußt vernunftgemäß vorgestelltes Wissen festzusetzen (ἐρωτήσῃ ἐπεγερεθεῖσαι, ἐπιστῆμαι γίγνονται). Wenigstens zweifelt Plato nicht im Geringsten daran. Nicht ganz so vertrauensvoll äußert er sich über eine andre Lehre, faszinierend wie er sie findet, eine Lehre, die für das psychologische Grundgesetz eines Vorwissens in uns eine Erklärung zu geben schien: nämlich die Lehre von der *metempsychosis*, von der Wanderung der Seelen durch verschiedene Formen des körperlichen Lebens unter einem Gesetze der moralischen Wiedervergeltung. Hierüber hatten die alten Dichter, Hesiod und Pindar, nur etwas schleierhafte Andeutungen hinterlassen, doch galt sie bei den Pythagoreern als unumstößliche Glaubensformel und ist endlich mit der Autorität des Sokrates unauflöslich verbunden, der sich im *Phaedon* mit großer Ausführlichkeit über diese trostreiche Theorie ausläßt und sogar, wie wir gerade gesehen haben, den Mut findet, unmittelbar an der Schwelle des Todes persönliche Hoffnung aus ihr zu schöpfen. Demnach wäre die Seele unsterblich (ἀθάνατος ἂν ἡ ψυχὴ εἴη) und zwar sowohl in der Zukunft wie auch in der Vergangenheit, und es

ist nicht unwahrscheinlich, daß sie „dort, jenseits des Weges“ zu klaren Höhen der Wahrheit vordringt, wie sich Sokrates im *Menon* von ihr ermutigen ließ, hier nach Wahrheit zu forschen. Auf alle Fälle leuchtete es ein, daß retrospektiv, „die Seele ewig ist. Darum ist man zu dem Versuch berechtigt, Dingen, die man vielleicht nicht weiß, das heißt, deren man sich gerade nicht erinnert, nachzugehen.“ Diese und ähnliche Anschauungen lagen in dem Knaben, wie sie in allen Knaben und Erwachsenen liegen, denn in diesem Leben hat er, ein junger Sklave in Athen, sich ihrer nicht bemächtigen können. Alte, halbverwitterte Inschriften auf den Wänden, auf der Tafel des Geistes, Samen zukünftigen Wissens aus einer längst verwelkten Blume: eine frühere Zeit hat sie in ihm geborgen, auf daß sie jetzt wiederum erblühen — so freundlich . . . so kraftvoll!

Die wahre Aufgabe des philosophischen Lehrers wäre es, mit ermutigenden Fragen einer also ausgerüsteten Seele zu Hilfe zu kommen, die verwirrt dasteht, wie unter den Frühlingsstürmen einer neuen Atmosphäre die Saat in ihr zu schwellen beginnt. Und es gab noch eine weitere Lehre, eine vielleicht noch mehr poetische, visionäre Überzeugung, die aber gleichwohl ein starker Schein von buchstäblicher Wahrheit umfloß, sobald man sie im Zusammenhange mit der großen Tatsache unsres Bewußtseins, die sie so gut erklärt, betrachtete: der Erinnerung. Sokrates hatte sie, wie er uns im *Menon*, dem *locus classicus* dafür, erzählt, von

den verehrungswürdigen Lippen gewisser Diener der Kirche, Priestern und Priesterinnen, vernommen, „die „es sich zum Beruf gemacht hatten, über ihre heiligen „Obliegenheiten Rechenschaft geben zu können. Auch „Pindar und viele andre gottbegeisterte Dichter behaupten dasselbe. Was sie sagen ist folgendes — du „aber achte wohl, ob dich dünkt, daß sie wahr reden: „Sie sagen nämlich, des Menschen Seele sei unsterblich. Zu einer gewissen Zeit erreiche sie einen Ruhepunkt. Das nennen sie sterben. Dann werde sie wiedergeboren, vernichtet aber werde sie niemals. Und „deswegen“ — nämlich weil es eine andre Welt gibt — „sei es unsre Pflicht so religiös als möglich durch das „Leben zu gehen. Wenn Persephone, sagt Pindar, „Sühne für begangenes Unrecht empfangen hat, gibt sie „im neunten Jahre die Seelen der Sonne oben zurück, „und ihnen entstammen ruhmvolle, tatenreiche Könige „und die größten Männer der Wissenschaft. Und sie „werden von da an unter uns heilige Heroen genannt. „Weil nun die Seele unsterblich ist und schon oftmals „geboren wurde und alles erblickt hat, was die Oberwelt „und der Hades enthalten, gibt es nichts, was sie nicht „gelernt hätte. Daher ist es keineswegs überraschend, „daß sie sich an die Tugend und an andre Dinge erinnert. „Denn da die ganze Natur mit sich selbst verwandt (homogen) ist, und die Seele alles gelernt hat, so kann „man durch die Erinnerung an eine einzige Sache, gemeinhin „lernen“ geheißen“, — obwohl es eigentlich etwas andres ist, — „ohne weiteres alles andre selbst

„ausfindig machen, wenn man nur tapfer ist und im  
„Suchen nicht ermüdet. Denn Suchen und Lernen ist  
„fürwahr nichts andres als Erinnerung. Darum darf man  
„der streitsüchtigen Lehre nicht folgen“, — daß man  
nämlich unwissend bleiben müsse, wenn man un-  
wissend ist — „denn sie macht uns schlaff und nur  
„die schwachen Menschen hören sie gerne. Die andre  
„Lehre aber läßt uns tätig und geschickt zum Forschen  
„sein. Im Vertrauen auf ihre Wahrheit will ich im Verein  
„mit dir das Wesen der Tugend zu ergründen suchen“  
(*Menon*, 81).

Diese eigenartigen Theorien beschäftigen Sokrates vielfach an seinem letzten leidvollen Tage — leidvoll für seine Freunde; denn sie bestätigen mehr oder weniger kraft altheiliger Autorität sein instinktives Vertrauen, das seine Traurigkeit zügelt. Er wird die Wirkungen des Giftes und des Scheiterhaufens überleben, wird an irgend einem Orte mit einigen andern, vielleicht mit Minos und andern „gerechten Seelen“ des heimischen Glaubens Zwiesprach halten, ähnlich wie hier, nur um einiges besser, wie es bei einem so eifrigen Schüler nicht anders zu erwarten ist — morgen um dieselbe Zeit.

**D**ie seltsame Vorstellung von der *metempsychosis* stand mit einer noch phantastischeren Theorie über den Himmel uns zu Häupten in Verbindung. Denn Pythagoras und die Pythagoreer hatten, wie es sich für die Besitzer eines Grundprinzips, will sagen einer Philosophie,

die kein Problem unberührt lassen darf, geziemt, auch ihre Ansichten über rein materielle Dinge gehabt, vor allem über den Bau der Planeten, über die mechanischen Mittel, durch die ihre Bewegung bewirkt wurde, über das Verhältnis der Erde zu ihrer Atmosphäre und ähnliches. Die Lehre von der Seelenwanderung, von der Pilgerfahrt, von den geistigen Reisen der Seele, schloß sich leicht an eine phantastische, ins Blaue hinein gedichtete Himmelskunde an, die für Sternenstätten, weite Gefilde und Herbergen zur Fahrt und Rast des Wandrers Sorge trug. Daß auch dieses Gespinnst von lebhaftester, vorstellbarer Form und Farbe, die gleichsam das Unsichtbare durchscheinen ließ, der schauensfreudigen Phantasie Platos wohl gefiel, erhellt aus vielen Stellen im *Phaedon*, *Phaedrus*, *Timaeus* und besonders deutlich aus dem zehnten Buche des *Staates*, wo er die Vision des Er erzählt, was dieser während einer Art zeitlichem Tod von der andern Welt zu sehen bekam. Hier werden Hölle, Fegefeuer und Paradies kurz geschildert, und vor allem das Paradies mit einer geradezu dantesken Empfindlichkeit für farbiges Licht — ob physisches oder geistiges läßt sich kaum auseinander halten, so vollkommen vermischt sich der innere Sinn mit seinem sichtbaren Gegenstück. Man fühlt sich unwiderstehlich an die *Göttliche Komödie* erinnert. Jene Schlußseiten des *Staates* erscheinen wie ein frühzeitiger Umriß des späteren Werkes.

Das dritte Element in Platos Erbe von den pythagoreischen Meistern könnten wir also eine Astronomie

kindlicher Geister nennen; die Welt des Himmels ist noch nicht zum Schauplatz der abstrakten Vernunftgesetze der Zahl, der Bewegung und des Raumes geworden, an denen, wie Plato im siebenten Buche des *Staates* selbst behauptet, eine wirkliche Wissenschaft von den Sternen unsern Geist schulen müßte, sie stellt vielmehr eine Maschinerie mit Hebeln, Wellen und Räderwerk dar, in die jeder Sterngucker nach bestem Vermögen hineinschauen kann; mit Sphären, die, wie er sich ausdrückt, den Spielschachteln gleichen, die man ineinander fügt; mit Toren, die sich buchstäblich „in den Himmel auftun“. Durch sie wird im richtigen Augenblicke des Aufwärtswallens die kreisend-dahinpilgernde Seele hindurchgleiten, und wie sie, „außen, am Rücken des Himmels steht“ — jener hohlen, teilweise durchscheinenden Kugel, welche unsre irdische Atmosphäre umgibt und einschließt — wird sie Gelegenheit haben, in die weiten Räume des Jenseits hinein zu spähen. Außerordentlich schwierig wie es ist der Beschreibung, die man vielleicht auch nicht ganz ernst zu nehmen braucht, zu folgen, steht doch eines über die Planetenbewegungen, wie sie Plato und seinen pythagoreischen Lehrern erschienen, fest: daß sie nämlich, ganz natürlicherweise, Klänge erzeugen, die berühmte „Sphärenmusik“, die das ungeschulte Ohr nicht vernehmen, an der es sich nur deshalb nicht ergötzen kann, weil sie niemals verstummt.

Daß es in der Tat unmöglich ist, einen Gegenstand durch Lernen und Belehrtwerden zu erfassen, wenn

jegliche Kenntnis der Grundbegriffe fehlt, war und ist ein Erfahrungssatz, der ganz besonders bei musikalischen Dingen einleuchtet. Nun aber hatten die Seelen von der „Sphärenmusik“ im weitesten Sinne und von ihrer vollendetsten Instrumentierung als harmonische Ordnung des Weltalls (κόσμος) von jeher vernommen und ihren Wiederhall in dieser Welt gefunden; sie konnten ihrer in den Einflüssen melodischer Farben, Klänge, Sitten und in der zwangsweise harmonisch ausgleichenden Zucht gewahr werden, die das ganze Leben des Bürgers der Idealstadt zu einer Erziehung in der Musik gestalten sollte. Hiermit sind wir bei Plato und seiner uns im *Staate* so sorgfältig im einzelnen vorgeführten Erneuerung des früheren, weniger klaren Ordens der Pythagoreer angelangt. Seit Plato schrieb, haben Wendungen der musikalischen Bildersprache, Begriffe wie Proportion und dergleichen, immer eine hervorragende Rolle in der Ethik gespielt. Sie sind beinahe zu einem natürlichen Bestandteil des ihr zugehörigen sprachlichen Ausdrucks geworden. Findet man aber dererlei Gleichnisse bei Plato, so ist immer pythagoreischer Einfluß anzunehmen.

Es wäre überflüssig den Leser des *Staates* daran zu erinnern, wie alldurchdringend in diesem Werk die musikalische Bildersprache ist, mit welcher Nachdrücklichkeit bei aller spekulativen Theorie, bei allen praktischen Vorkehrungen, die Sehnsucht nach Harmonie zutage tritt, wie das ganze Erziehungsgeschäft unter Einfluß der Gymnastik, der scheinbaren Rivalin der



Musik, ihr untertänig gemacht wird, wie ein großer Teil der Forderungen der Pflicht, der guten Führung für den vollkommen Eingeweihten auf Wohlklang hinausläuft. Πλημμέλεια, Mißklang: in diesem Begriff löst sich alles Fehlerhafte auf. „Könnt Ihr auf dieser Flöte spielen?“ fragt Hamlet — auf der menschlichen Natur mit all ihren Ventilen, deren launenhafte Stimmbaarkeit oder Verstimmtheit er in sich selbst darstellt. Der vollkommene Staat kann es, denkt Plato. Für ihn ist die ganze Welt von Musik erfüllt, und die ganze Aufgabe der Philosophie besteht nur darin, sie genau herauszugeben, ebenso wie es die ganze Aufgabe des Staates sein wird, in dem großen Zusammenklang die überlaute Selbstbejahung (πλεονεξία) derer zu unterdrücken, deren Stimmen allzugroße Naturkraft haben. Es fehlt an Zeit zu zeigen, wie in Platos *Staat* Rhythmus, Abgrenzung (πέρας) im einzelnen durchgesetzt werden. Nur daran will ich erinnern, daß das vollendete sichtbare Gegenstück dieses Rhythmus in den Porträtstatuen wirklicher hellenischer Jünglinge, dem Diskuswerfer, dem *diadoumenos*, dem *apoxyomenos* zu finden ist: Erbstücke griechischer Skulptur, die weit kostbarer sind, als die Phantasiegestalten der Götter; und auch daran, daß die herrlichsten Typen dieser Jugend, wie die Griechen übereinstimmend zugeben, aus den strengen Schulen Spartas, der höchsten staatlichen Verkörperung des dorischen Temperamentes, hervorgegangen sind, — Typen, die wie wundervolle Instrumente jeder Absicht und jeder, auch der leisesten, Berührung des Fingers

des Gesetzes gehorchen. Nur daß die alte Musik in jeder folgenden Generation neu gesetzt wird. Denn wir kommen alle „nicht in Nacktheit“ zur Welt, sondern, gemäß dem natürlichen Verlaufe organischer Entwicklung, hüllt uns ein Gewand der Vergangenheit weit vollständiger ein, als sogar Pythagoras glaubte. Die Gesetze und Winkelzüge der Vererbung, die wir fälschlich für unsre eignen Willensäußerungen halten, die Sprache, die mehr als die Hälfte unsrer Gedanken ausmacht, unsre sittlichen und geistigen Gewohnheiten und Gebräuche, die Literatur, die Häuser selbst, die wir nicht für uns geschaffen haben: sie alle umschließen uns offenbar verhängnisvoll eng. Das Gewand der Vergangenheit gehört, wie uns die Wissenschaft versichert, nicht uns selbst an, sondern der Rasse, der Art — dem Zeitgeist, dem abstrakten Weltwerdegang, dessen wir uns ebensowenig direkt bewußt zu werden vermochten, wie wir von der Zukunft irgendwie persönliches Interesse beanspruchen können. Es ist die Menschheit selbst, die Menschheit als Abstraktion, welche die wandernde Seele darstellt. In ihrer „überwältigenden Mannheit“ häuft sie die Erfahrungen ganzer Zeitalter auf, und wirft auf ihrem Marsche die Seelen zahlloser Individuen zur Seite, wie nach dem Glauben des Pythagoras die individuelle Seele wieder und wieder ihren ausgetragenen Körper zur Seite warf.

Mag dem so sein. Aber nichts von alledem lag im Geiste des großen englischen Dichters zu Anfang des vorigen Jahrhunderts, dessen berühmte Ode auf die

*Botschaften der Unsterblichkeit aus Erinnerungen der Kindheit\**, in der er sich die *metempsychosis* zu eigen gemacht hat, für viele doch mehr zum Ausdruck bringt, als nur poetische Wahrheiten. Denn auch der Pythagoreismus ist, wie alle gewichtigeren Äußerungen der frühesten griechischen Philosophie, ein Instinkt des Menschengestes selbst und als solcher eine stete Überlieferung in seiner Geschichte, die wiederkehren muß, um hier und da diese oder jene Seele wenigstens teilweise in dem alten, sanguinischen Selbstvertrauen zu befestigen, von dem Sokrates, seine Lehrer und seine Schüler unwandelbar erfüllt waren. Wer Wordsworth' Ode noch nicht kennt, der lese sie bald. Statt ihrer führen wir einige Verse an, die Wordsworth möglicherweise angeregt haben. Sie sind der *Weltflucht* Henry Vaughans entnommen, eines der sogenannten platonistischen Dichter, die vor ungefähr zwei Jahrhunderten blühten\*\*. Es gelang ihm, die pythagoreischen Lehren mit dem christlichen Glauben zu verschmelzen, bei dem sie sich seit den unheiligen Träumen des Origines stets heimisch gefühlt haben. — „Gesegnet seien die Tage“, ruft er aus:

Eh' meiner zweiten Wallfahrt Plan  
Vor meinem Geist sich aufgetan,

\* [Wordsworth' Ode *Intimations of Immortality from Recollections of Early Childhood*, s. die *Globe-Edition* seiner *Poetical Works*, ss. 357—60.] \*\* [Henry Vaughan, genannt der Silurist, geb. 1622 in Wales, gest. 1695. Die wichtigste Sammlung seiner Gedichte trägt den Titel *Silex Scintillans*. Ausgabe von H. F. Lyte. London 1900, Aldine Edition. Sein Gedicht *The Retreat* s. dort ss. 54—55.]


Kein Wunsch noch in der Seele lebte,  
Der nicht zur Himmelsreinheit strebte,  
Als noch der ersten Liebe Glück  
Nur wenige Meilen lag zurück, . . .  
Und leuchtend durch alles Fleisches Kleid  
Flammten die Blitze der Ewigkeit.  
O heiß-inbrünstiges Begehren  
Auf alter Spur zurückzukehren,  
Die ich verließ, die lichten Auen,  
Die sel'gen Geister neu zu schauen! . . .  
Zu lang die Rast: von Ort zu Ort  
Wankt meine Seele trunken fort.  
Manch einer schreitet kühn voran,  
Ach, strebte rückwärts meine Bahn,  
Ging' ich, vom Staub der Erde rein,  
In meine schöne Heimat ein!

Zusammenfassend können wir über die drei philosophischen Systeme vor Plato sagen: wie Heraklit den Fortschritt und die Eleaten die Ruhe lehrten, so ist der Pythagoreismus — wenn wir uns der grotesken Ausdrucksweise Vaughans bedienen wollen — die Philosophie der Reaktion.



PLATO  
UND  
SOKRATES

P. H.

 PLATO sagen wir gewohnheitsmäßig, wenn wir von unserm Lehrer im *Staate* und im *Phaedrus* sprechen — und damit durchhauen wir einen Knoten. Denn Plato redet in seinen Dialogen nur mittelbar zu uns, nämlich durch den Mund des platonischen Sokrates, einer Gestalt, die auf recht zweideutige Weise aus dem wirklichen Sokrates und aus Plato selbst zusammengesetzt ist. Man könnte sie für eine rein dramatische Erfindung, vielleicht auch für ein *idolon theatri* von Platos eigener Persönlichkeit halten, das mit der seinem stolzen Geiste entsprechenden Zurückhaltung nur unter einer Art Bühnenverkleidung gezeigt wird, wenn uns nicht gewisse unabhängige Nachrichten über Sokrates bei Aristoteles und in den Denkwürdigkeiten des Xenophon zur Verfügung ständen.

Man kann sich keine schlichtere Erscheinung vorstellen, als den Sokrates des Xenophon. Von den persönlichen Erinnerungen dieses einzig durchsichtigen Schriftstellers löst sich die Gestalt des großen Lehrers los als die Verkörperung alles Klaren in dem nunmehr ausgereiften Verstande und Bewußtsein des Griechenvolkes. Wie Sokrates in jenen einfachen Seiten lebt, erklärt sich sein ganzes Wesen lediglich aus dem Bedürfnis, jungen Leuten, deren Beruf hauptsächlich im Praktischen lag, nützlich zu sein, und auf den ersten Blick lassen sich die Schilderungen, die Plato und Xenophon von ihrem gemeinsamen Meister entwerfen, kaum miteinander in Einklang bringen. Aber Sokrates war, wie Alkibiades

im *Gastmahl* von ihm sagt, stets und in jeder Hinsicht ein doppelseitiges Wesen. Wie bei einer kunstlosen Silenenfigur müsse man bei ihm von der äußeren Hülle auf den Gott im Innern schließen. Ein Geist von solcher Größe, wie ihn Plato in Sokrates sieht, konnte sehr wohl bei zwei typisch verschiedenen Beobachtern durchaus verschiedene Eindrücke hervorrufen. Der Mann, der zu Xenophon so schlicht, fast familiär, irdisch, volkstümlich redet, wird Plato gegenüber zum Verkünder hoher, schwieriger, außerordentlicher Gedanken. Es drängt sich uns also in Ermanglung auch nur eines einzigen Wortes aus Sokrates' eigener Feder die Frage auf: war der echte Sokrates wirklich der Sokrates des Xenophon, und ist alles andre nur ein großmütiges Darlehen aus der reichen Schatzkammer von Platos durchaus originellem, frei schaltendem Genie, oder war der Meister in der Tat größer und vielseitiger als Xenophon begreifen konnte? Enthüllte er seinem weniger bedeutenden Schüler nur das, was in ihm selbst schlichtere Prägung trug, dem mystisch veranlagten, empfänglichen Plato dagegen all die weitreichende, glühende Geistesmacht, mit der er in den platonischen Dialogen begabt ist? Freilich, genau zu bestimmen, wieviel von dem Sokrates der Dialoge weggenommen werden muß, damit der historisch wahre Sokrates übrig bleibt: das ist ein Problem, das wohl kein Platoforscher jemals ganz zu seiner Zufriedenheit lösen wird.

Aber auch Platos eigene Darstellung des Sokrates ist nicht immer gleichwertig. Die *Apologie* — Platos

einzig nicht dialogische Schrift — kann für eine wahrheitsgetreue Wiedergabe der Worte gelten, die Sokrates tatsächlich gesprochen hat, getreuer als die Überlieferung des gesprochenen Wortes, gleichviel von welcher Bedeutung, bei den Griechen sonst zu sein pflegte, getreuer zum Beispiel als die Reden bei Thukydides, der seine Unverläßlichkeit selbst zugesteht. Diese Annahme wird durch innere Gründe gestützt: in der schmucklosen Sprache, in den grammatikalisch harten, oder vielmehr gänzlich ungrammatikalischen Gefügen, vernehmen wir ohne Zweifel den natürlichen Akzent eines Mannes, der unter dem Einfluß starker Erregung redet. Wir wären ferner zu der Annahme berechtigt, daß der *Phaedon*, der über die darauf folgende Unterredung berichten will, in der Tat nichts weiter sei, als ein Bericht, wenn es nicht verdächtig wäre, daß einer der Sprecher in dem Dialoge ausdrücklich sagt, Plato, der bei der Gerichtsverhandlung unter den Anwesenden aufgeführt wurde, sei der Sterbeszene des Sokrates fern geblieben. Aber vielleicht war der Sprecher selbst der wahrheitsgetreue Berichterstatter jener letzten Worte und Taten, denn verschiedene Einzelheiten im *Phaedon* sind zu sehr landläufiger und alltäglicher Natur, als daß sie für rein literarische Erfindungen gelten könnten, so das Reiben der nunmehr der Kette entledigten Beine, der recht schwere Entschluß gleichgültig zu erscheinen, die etwas rohe Überweisung seines jämmerlich wehklagenden Weibes und seines Kindes „an irgend einen, der sich der Mühe unterziehen will“ — alles Einzel-



heiten, die, beiläufig gesagt, einen Vergleich zwischen diesen berühmten Stunden und einer andern heiligen Szene, mit der man sie gelegentlich verglichen hat, selbst von dem Standpunkte rein menschlicher, ja selbst heidnischer Würde und heidnischen Zartgefühl aus, ganz und gar ausschließen.

Wir sind demnach bei dem Bestreben unserm geistigen Gemälde des Sokrates Realität, Wahrheitswert, zu verleihen, berechtigt, uns der Führung seines eignen angeblichen Rückblicks auf seine Laufbahn in der *Apologie* anzuvertrauen, wie er in den intimeren Gesprächen des *Phaedon* ergänzt und vertrautesten Geistern gedeutet wird.

Sokrates bittet um Entschuldigung, wenn er sich in seiner gewohnten Redeweise verteidige: das heißt, er will nicht nur schlicht und kunstlos sprechen, sich also einer Form bedienen, die sich ganz wesentlich von der in den sophistisch angehauchten Gerichtshöfen Athens üblichen unterscheidet, nicht nur gelegentlich seiner lieben Gewohnheit zu dialogischer Gestaltung die Zügel schießen lassen, sondern auch zugleich in seiner ganzen Beweisführung stillschweigend den logischen Realismus voraussetzen, der Plato den ersten Anstoß zu seiner Ideenlehre gab. Wie von einer physischen Leidenschaft für das Seiende, das Wahre, erfüllt, als ein Mensch, der sich mit religiös-priesterlicher Sammlung der Seele in Gottes Schöpfung und in seine Offenbarungen versenkt hat, eilt er voller Eifer, aber doch stets methodisch, unentwegt den allgemeinen Vorstellungen oder Definitionen zu, die zur festen Begründung des Unterschiedes,

dessen Erkenntnis das Resultat großer geistiger Arbeit war, dienen, der zwischen dem Absoluten und Bleibenden und aus diesem Grunde für unsre Vernunft Wertvollen — der göttlichen Vernunft, die in uns allen wohnt, sich aber doch von der irdischen Hülle loslösen läßt — und dem Phänomenalen, dem Flüchtigen, das unauflöslich damit verkettet ist, besteht. Wir erfahren aus Aristoteles, daß er dieses Ziel, die Macht der Lebenskritik im vollen Sinne des Wortes, durch die Methode der Induktion (ἐπαγωγή) erreicht hat, durch das peinlich genaue Verfahren, sich der Reihe nach in die einzelnen Faktoren des zu behandelnden Gegenstandes zu vertiefen. (Es handelt sich dabei sehr häufig um Gewissenssachen, um Fragen nach ethischen Handlungen, die durch Motiv und Ergebnis und durch die verschiedenen Grade inneren Lichtes, die sie erleuchten, bedingt werden.) Hierfür ist das formlose, aber keineswegs unmethodische Fragen und Antworten in unmittelbarem Gedankenaustausch mit dem Durchschnittsmenschen, wie es in den berühmten Sokratischen Gesprächen gehandhabt wird, die der erste, ungepflegte, natürliche Trieb der kunstvollen Dialoge Platos sind, die geeignetste Methode. Daß dabei Sokrates ausschließlich von praktischen Dingen erfüllt ist und den Sinn ganz gebräuchlicher Begriffe, wie zum Beispiel *gerecht*, *gut*, sorgfältig feststellt, entspricht der Schlichtheit seines persönlichen Auftretens, wodurch er seinen Anspruch auf überlegene Weisheit, den nichts geringeres als göttliche Autorität ihm aufgenötigt hatte, zu rechtfertigen wünschte; zu-

gleich lag auch etwas wie eine natürliche Reaktion gegen den geistigen Hochflug seiner Jugend darin. Wie er seinen Freunden in seinem letzten Gespräche, dem *Phaedon* mitteilt, war er eifrig zu einem damals sehr berühmten Naturphilosophen in die Schule gegangen — aber zu seiner bittersten Enttäuschung:

„In meiner Jugend“, sagt er, „empfand ich eine wundersame Sehnsucht nach *dem* Wissen, das die Menschen „Naturkunde nennen — *περὶ φύσεως ἱστορίαν*. Ich hielt „es für etwas Erhabenes, die Ursachen alles Vorhandenen zu kennen, wie es entsteht, wie es vergeht, warum „es ist . . . Und ich wurde bei dieser Untersuchung so „sehr mit Blindheit geschlagen, daß ich vergaß, was ich „früher nach meiner und anderer Ansicht ganz deutlich „zu wissen geglaubt hatte . . . . Aber einmal hörte ich „einen aus einem Buche vorlesen, einem Werke des „Anaxagoras, wie er sagte. Dort stand geschrieben, daß „die Vernunft alles anordne, und daß sie aller Dinge Ursache sei. *Der* Ursache ward ich von Herzen froh und „dachte im Stillen: wenn dem so ist, dann wird sie alles „zum besten lenken . . . So dachte ich und bildete mir „voller Freude ein, ich hätte einen gefunden, der mich „über die Ursache belehren könnte: Anaxagoras. Er „würde mir zum Beispiel zeigen, erstlich, ob die Erde „rund oder flach, demnächst, daß diese Beschaffenheit „die für sie beste sei, . . . und wenn er mich über „diese Punkte aufgeklärt hätte, war ich entschlossen, „nach keiner andern Art von Ursachen mehr zu fragen“ (*Phaedon*, 96—97).

Sokrates begibt sich also zu dem großen Naturphilosophen — und wird unendlich entmutigt, wie er findet, daß dieser bei seiner Erklärung, warum natürliche Dinge so sind und nicht anders, trotz allem nur sehr beschränkten Gebrauch von der Vernunft macht, vielmehr alles aus sekundären und mechanischen Ursachen erklärt. „Es war genau so“, schließt er, „als ob es einer unternommen hätte zu beweisen, daß Sokrates alles durch die Vernunft tut, und dann weiter zeigte, daß, weil sein Körper nach einem bestimmten Plane gebaut ist, und weil er gewisse Knochen und Muskeln hat, dieser Sokrates jetzt hier im Gefängnis sitzt und aus freien Stücken den Tod erwartet.“

Seine Enttäuschung über den Geist, in dem Anaxagoras die hochwillkommene Weisheitslehre, daß die Vernunft alles anordnet und aller Dinge Ursache ist (πάντα διακόσμηι, καὶ πάντων αἰτιός ἐστιν), behandelte und anwandte, ist nur ein Beispiel für einen Zustand, dem man leicht anheimfällt, wenn man instinktiv gefaßte Vorurteile *a posteriori* gerechtfertigt sehen will. Nun wendet er sich ein für allemal von nutzlosen, vielleicht auch gottlosen Untersuchungen über das Stoffgefüge der Sterne ihm zu Häupten und der Erde unter seinen Füßen, überhaupt von jeder physikalischen Untersuchung des Stofflichen ab, und der unmittelbaren Erkenntnis des Menschen und der kosmischen Ordnung in ihm zu, die jeder finden kann, der ohne Selbsttäuschung mit hingebender Aufmerksamkeit nach innen blickt. Genau in diesem Sinne hat, nach einem

alten Ausspruche, Sokrates die Philosophie vom Himmel auf die Erde zurückgebracht. Montaigne, der große Humanist, führt diesen Satz weiter aus und sagt: „Er war es, der die menschliche Weisheit wieder vom Himmel, wo sie ihre Zeit vergeudetete, herabgeholt und sie den Menschen zurückgegeben hat, bei denen sie ihren würdigsten, ihren höchsten Zweck erfüllt.“ Und er fügt hinzu: „Er hat der menschlichen Natur einen großen Dienst erwiesen, indem er ihr gezeigt hat, wieviel sie durch sich selbst vermag.“\* Ein merkwürdiges Geschehnis verlieh diesem einschneidenden Studium, diesem unbarmherzigen Preisgeben seiner selbst und anderer, denen es meist recht unwillkommen war, den Charakter religiöser, mystischer Weihe. Er ist „auserwählt“ auf diese Weise vorzugehen, ist, nach seiner Überzeugung von der zentralen kirchlichen Autorität Griechenlands buchstäblich „berufen“ worden. Wenn er mit einem Anflug von bitterem Sarkasmus die Ansprüche der Menschen auf Wissen prüft, erweist er dem Gotte von Delphi einen heiligen Dienst, den er nicht zu vernachlässigen wagt. Und seine treue Hingabe hat wieder die Folge, daß sich für ihn alle andern Strahlen religiösen Lichtes, die aufs Geratewohl ringsum in die Welt oder in seine eigne Seele fallen, verstärken und in einem Brennpunkte vereinigen.

\* *Essays de Michel de Montaigne*, Livre III, chap XII.

„Du kennst Chaerephon,“ sagt er, „und seinen Eifer in jeder Angelegenheit, deren er sich einmal angenommen hat. Nun, eines schönen Tages geht er nach Delphi und erdreistet sich das Orakel zu fragen, ob ein Mensch lebe, der weiser sei als ich. Und, erstaunlich wie es scheinen mag, die Pythia antwortete: nein, es gäbe keinen, der weiser sei als ich.“ Und so muß denn Sokrates der Reihe nach zu jeder Klasse von Leuten hingehen, die sich durch Wissen hervortun, zu jedem einzelnen, der mehr zu wissen scheint, als er selbst. Und er fand, daß sie, die athenischen Dichter zum Beispiel, oder die Töpfer, deren Vasen unsre Bewunderung erregen, unleugbar im Besitz viel köstlichen Wissens waren, das ihm fehlte. Aber insgesamt entgingen ihnen die Grenzen ihres Wissens, so daß er am Ende zu dem Schlusse kommt, das Orakel habe nur sagen wollen: „Der ist in der Tat der Menschen weisester, der wie Sokrates einsieht, daß er eigentlich wenig oder nichts wert ist, insofern sein Wissen in Frage kommt“. Auf dem Bewußtsein seiner Unwissenheit beruhte die wahre Weisheit des Menschen.

Dies alles kann schwerlich nur Erfindung sein. Durch eine heilsame Berufung, die stets vom Scheinenden zum wahrhaft Seienden ging, erweist er dem delphischen Gotte, der der Gott der Gesundheit ist, einen Dienst. Und von nun an wird es seine wahre Aufgabe sein, zu beweisen, daß das Orakel trotz aller Unwahrscheinlichkeit schließlich doch Recht hatte, wenn es ihn mit einer so außergewöhnlichen Ehrenbezeugung krönte. Sein

Lebenswerk, das ihn zu einer Art ironischer Demütigkeit andern gegenüber nötigte, die mitunter kleinlich und prosaisch erscheinen mußte, und die durch Ursprung und Veranlassung auch für ihn selbst gewiß recht ärgerlich war, achtete er nicht geringer als ein Erfülltsein von göttlichem Geiste. Und so wird er buchstäblich zum Enthusiasten des Wissens, des Wissens vom Menschen, desjenigen Wissens, das durch methodisch richtiges Fragen oder auch durch Selbstbefragen — denn die Fragen des Meisters tun nach seinen eignen aus seinem häuslichen Leben geschöpften Bilde doch nur gleichsam Hebammendienste — aus jeder menschlichen Seele geboren werden kann, und das sie selbst und ihre Erfahrungen zum Gegenstande hat; Fragen nach dem Wahren und Beständigen in ihren Auffassungen der Frömmigkeit, der Schönheit, der Gerechtigkeit und ähnlicher Eigenschaften, nach ihrem dynamischen Vermögen, das den Taten und Schöpfungen der Menschheit Stärke verleiht, indem es Charaktere bildet und Tugend zeitigt. *Αὐτὸ καθ' αὐτὸ ζητεῖν τί ποτ' ἔστιν ἀρετή* — die Tugend an und für sich ausfindig zu machen: darum handelt es sich. Und wenn wir erst soweit sind, dann wissen wir schon oder erfahren mühelos alles andre, was mit ihr zusammenhängt, zum Beispiel „wie wir der Tugend habhaft werden können“.

Doch wohl hauptsächlich durch das Wissen, antwortet naturgemäß der Wissensenthusiast. Es gibt nichts Gutes, das das Wissen nicht in sich einschlösse: *μηδέν ἐστιν ἀγαθὸν ὃ οὐκ ἐπιστήμη περιέχει*, aber nur ein rastlos

gesichertes Wissen, das mit peinlicher Sorgfalt andern Formen des Wissens, die vielleicht nicht zu ihm zu passen schienen, angeglichen, aber von jeglicher Art gefälliger oder nur mit halber Aufmerksamkeit gemachter Mutmaßung unnahbar geschieden sein muß. „Ein und derselben Art allerorts, heil und ganz, Einheit in bezug auf, durch alle und über allen Einzeläußerungen, „katholisch“ “\*): das sind die Eigenschaften, die wir, zum Beispiel bei der Tugend, suchen müssen wie der Jäger seinen Unterhalt, suchen, finden und niemals wieder verlieren, indem wir all die vielen wandelbaren, lediglich relativen Tugenden an uns vorüberziehen lassen, relativ insofern, als sie „nur für die einzelnen Handlungen, Lebensperioden und Pflichten eines jeden von uns“ Geltung haben — καθ' ἐκάστην τῶν πράξεων, καὶ τῶν ἡλικιῶν πρὸς ἕκαστον ἔργον, ἑκάστῳ ἡμῶν. „Wenn ich eine Sache als solche nicht kenne, wie soll ich da wissen, welcher Art sie ist?“ ὁ μὴ οἶδα τί ἐστι, πῶς ἂν ὁποῖόν γέ τι εἰδείην; — welches ihre ποιότητες, ihre Qualitäten sind? „Glaubst du vielleicht, daß einer, der zum Beispiel unsern Menon überhaupt nicht kennt, der gar nicht weiß, wer er ist, daß der wissen kann, ob er hübsch, reich und wohlgeboren, oder das Gegenteil von alle dem ist?“ Wir können die Behauptung wagen, daß schon für Sokrates das Kennenlernen des wahren Wesens der Gerechtigkeit, der Frömmigkeit, der Schönheit etwas von dem Bekanntwerden mit einer Persönlichkeit an

\* Ταῦτόν πανταχοῦ εἶδος — ὅλον καὶ ὑγιές — ἐν κατὰ πάντων, διὰ πάντων, ἐπὶ πᾶσι — καθ' ὅλου.



sich hatte, nur daß, wie Aristoteles sorgfältig anmerkt, seine peinlich gewissenhafte Gewohnheit nach allgemein gültigen, „katholischen“ (καθ' ὅλου) Definitionen zu suchen, ihm am Ende doch nur zur schlichten Erkenntnis von Tatsachen verhalf. Merkwürdig: den praktischen Vorsichtsmaßregeln, die Sokrates zur Sicherung eines klaren, genauen, zulänglichen Erfassens der tatsächlichen Erfahrungen und zur Erreichung einer Art sorgfältig ausgebildeten Mittelmenschenverstandes getroffen hatte, entrang sich Platos mystischer Intellektualismus, der Platonismus mit all seinen verwegenen Seelenflüchten.

Hatte Sokrates schon an der Bildung von Platos philosophischem Bewußtsein reichen Anteil gehabt, so war sein Einfluß auf die religiöse Seele in ihm vielleicht noch größer. Von den Meistern von Elea übernahm Plato die theoretischen Grundsätze aller natürlichen Religion, die Grundsätze eines vernunftgemäßen Monotheismus, durch Sokrates erwarb er die unauflöslich damit verbundene Moralität. Sokrates war der erste Heide, in dessen klarem Bewußtsein sich die authentischen Grundlehren einer solchen natürlichen Religion vereinigten, und der ihnen klaren Ausdruck verlieh. Durch ihn hatte Parmenides Plato den Begriff eines „vollendeten Wesens“ zur Erquickung und Befriedigung des abstrahierenden Geistes übermittelt, von Sokrates selbst aber hat Plato die entsprechende werktätige Frömmigkeit gelernt, welche die Seele beruhigt und kräftigt, und die Hoffnungsfreudigkeit, welche dem großen Lehrer am Tage seines Todes Mut verleiht.

Dem alten Glauben und den alten Bräuchen der Religion der vielen Götter, von der er sich umgeben sah, getreu, dringt Sokrates durch sie hindurch bis zu der einen unverkennbaren Persönlichkeit vor, die ganz Geist, Macht und Güte ist, und die sich seiner annimmt. Im Verlaufe seiner siebenzig Jahre hat er die Idee des Unsichtbaren mit den allgemeinen Tatsachen und mit vielen feineren Zusammenhängen der menschlichen Erfahrung in der Welt der Sinne in Einklang gebracht. *Sitavit anima mea*, hätte der athenische Philosoph sagen können, *in Deum, in Deum vivum*, wie man ihn in Zion kannte. Zum mindesten hat er nach allen Richtungen hin in Demut den Platz ausgemessen, den eine Religion von unfehlbarer Autorität ausfüllen mußte, hat sich ihr schon stillschweigend angeschlossen und wird auch in der Tat in jener bitteren Stunde, in der die Kraft des Giftes langsam zu dem Mittelpunkte seines materiellen Daseins emporsteigt, seines Lohnes teilhaftig. Er ist mehr als bereit, dorthin aufzubrechen, wo ein jeder, ehe er wirklich die Schwelle überschritten hat, mit Notwendigkeit die kalten, leeren Räume einer Welt erwartet, auf der kein körperliches Auge zu ruhen vermag.

Nun richtet man die Frage an ihn: wenn die Aussicht tatsächlich so erfreulich ist, jedenfalls für die Gerechten, warum ist es dann untersagt, einen solchen Vorzugszustand, wie der Tod es sein muß, durch Selbstvernichtung zu erringen? — Τοῖς ἀνθρώποις, μὴ ὄσιον εἶναι, αὐτοὺς ἑαυτοὺς εὐποιεῖν, ἀλλ' ἄλλον δεῖ μένειν

εὐεργέτην. Seine folgerichtige Frömmigkeit weiß den Widerspruch sofort zu lösen: wir sind das Eigentum, die Sklaven der Götter, und kein Sklave ist berechtigt, sich selbst zu vernichten, ein Leben zu nehmen, das ihm gar nicht gehört. Und trotzdem, mag er sich selbst und seine Freunde trösten wie er will, ist er nur mit Aufbietung seines ganzen Schatzes an moralischem und physischem Mute imstande, das letzte Geheiß zu erfüllen. Diese Haltung Sokrates' in der Zelle der Todgeweihten war etwas ganz Neues, etwas nie zuvor in Griechenland Erschautes. Und von jener Zeit an, da er, wie Plato ganz einfach sagt, im Gefängnis das Gift trank, (τὸ φάρμακον ἔπιεν ἐν τῷ δεσμωτηρίῳ) sind nach seiner eignen Prophezeiung Scharen von Menschen, die doch schließlich eine von der seinen durchaus verschiedene Weisheit und Frömmigkeit besaßen, immer bewundernde Zeugen davon gewesen, wie er das Christentum vorweggenommen und für eine Überzeugung den Tod erlitten hat. Wir müssen zugeben, daß unter größeren Trostspenden christliche Heroen Ähnliches vollbracht haben. Aber ich brauche wohl kaum daran zu erinnern, daß die Tapferkeit eine der für die heidnische Welt besonders charakteristischen Tugenden war — Treue bis in den Tod. Nur war es bisher immer die Treue zum Vaterlande, zur weltlichen Heimat, zu den sichtbaren Gefährten gewesen, nicht aber zu einem vollkommen unsichtbaren Wesen, das auf diese Weise sein Anrecht auf den Menschen und dessen ganzes Selbst geltend machte.

Bei aller Einheit des Zieles war Sokrates, wie Alkiades angedeutet hat, von Natur aus ein Doppelwesen, ein verkörpertes Paradoxon. Vielleicht sind wirklich der unendlich bedeutende platonische und der ganz schlichte xenophonische Sokrates die nicht unvereinbaren Gegensätze einer Natur, durch deren Einfluß ja tatsächlich auf der einen Seite die cynische, auf der andern die cyrenaische Schule entstand, Verkörperungen der sich entgegenstehenden Züge von Härte und Milde in seinem Charakter, wie sie je nach der Anlage dieses oder jenes Schülers ihren gemeinsamen Meister zu beherrschen schienen. Und so befand sich bei Sokrates der Mut, der es verschmähte, in der gesetzlichen Berufungsangelegenheit so zu handeln, wie wohl jeder andre gehandelt haben würde, — das Todesurteil hätte gemildert und ein Leben, dessen Hauptstärke auf seiner unvergleichlichen Unabhängigkeit beruht hatte, harmonisch beschlossener werden können — in paradoxem Gegensatz zu einem gewissen unverfälschten Mißtrauen gegen seine eignen Überzeugungen, wodurch einige Besonderheiten seiner Lehrweise ihre Erklärung finden. Seine Ironie, sein Humor, für den er so berühmt war, — der nie versiegende Humor, den man sogar in seinen letzten Worten gefunden hat — waren nicht lediglich spontane Persönlichkeitszüge oder wunderliche Gepflogenheiten, sondern Grundbestandteile seines dialektischen Apparates. Sie gaben ihm nämlich die Mittel an die Hand, sich der Verantwortlichkeit zu entziehen, Mittel, die der Mann zu schätzen wußte, der sich Skrupeln dar-

über hingab, ob sich seine Gedanken auch zur Aufnahme durch andre eigneten, der an dem Vermögen der Worte Gedanken zu übermitteln zweifelte. Denn Gedanken konnten nach seiner Ansicht einem andern überhaupt nicht eigentlich übermittelt, sondern nur in ihm erweckt, in ihm und aus ihm geboren werden — ganz im geheimen, vielleicht unter unsäglichen Wehen. Wir beurteilen ja die Wahrheit nicht ausschließlich mit dem Intellekt und mit Vernunftgründen, die ohne weiteres in Sätzen aufgehen, sondern wir brauchen dazu den ganzen zusammengesetzten Menschen. Und weil Sokrates die fragwürdigen Ergebnisse des Lehrens allein nicht entgehen, setzt er die Larve auf und behauptet bis zuletzt mit der Ironie, die eine Phase seines Humors ist, in seiner Wirksamkeit habe es weder Lehrer noch Lernende gegeben.

Die Stimme, das Zeichen vom Himmel, die „neue Gottheit“, die er nach der Anklage angefertigt haben sollte — sein außerordentlich tiefes Gefühl für eine vielleicht gar nicht ungewöhnliche geistige Erscheinung — hing wohl mit derselben charakteristischen Gemütsverfassung zusammen. Weder war es Spiegelfechtereie, wie einige angenommen haben, noch auch ein undurchdringliches Mysterium; dergleichen wandelt vielmehr einen im Grunde mißtrauischen Geist ganz natürlich an, wenn große und noch mehr wenn kleine Zwischenfälle in gewissen kritischen Augenblicken wichtige Entscheidungen an sich zu reißen scheinen. Dann kann es vorkommen, daß ein solcher Geist eine unüberwind-

liche Abneigung in sich verspürt, unter den gegebenen Umständen auf die einzig natürliche Art zu handeln. Und einer religiösen Natur, die dazu neigte, überall nach Spuren göttlichen Beistandes zu fahnden, mußte es sein, als ob sie in jenen gefährlichen Augenblicken ihr Schutzengel zurückhielte. Eine durchaus natürliche Erfahrung umgab sich mit der übernatürlichen Glorie der Religion; da sich diese aber von Zeit zu Zeit mit ganz alltäglichen Dingen zu befassen hatte, konnte sie mitunter wieder dem Aberglauben anheimzufallen scheinen.

Und wie Sokrates von zwiefältigem Charakter war, hatte er auch gegen zwei Klassen von Feinden anzukämpfen. Er war ein Stein des Anstoßes für die ganze Zunft der Sophisten, aber er war auch denen verhaßt, die jene haßten, nämlich den guten alten Männern von Athen, deren Konservatismus Aristophanes vertritt, und die in der sokratischen Herausforderung grundlegender Prinzipien, in seiner unablässigen Anfechtung des Ursprungs und der Ansprüche von Dingen, die alle anständigen Leute einfach als gegeben hinzunehmen schienen, nur eine Weiterentwicklung der verderblichen Tätigkeit der Sophisten selbst sahen, und zwar durch den Mann, der unter ihnen allen seinen Einfluß am scharfsinnigsten durchzusetzen wußte. Wenn er in der *Apologie* nachzuweisen sucht, daß die Väter von Söhnen eigentlich keinen *locus standi* gegen ihn hätten, so muß der aufrichtige Leser, wie so häufig in den platonischen Dialogen, doch zugeben, daß der ganzen Führung seiner Verteidigung tatsächlich etwas Sophistik und Kasuistik

anhaltet. Die Apologie des Sokrates will zwar nur schlichte Beweisführung sein, sie bewegt sich aber trotzdem gelegentlich auf Umwegen, wie einer, der eine schlechtere Sache zur besseren machen muß (τὸν ἥττω λόγον κρείττω ποιεῖν), und bedient sich daher, der Not gehorchend, gewisser kunstvoller, fein ausgeklügelter Beweisgründe *ad captandum*, wie man sie sich am besten in den Schulen der Sophisten aneignen konnte. Sokrates hat die athenischen Jünglinge, die er vorsätzlich verdorben haben sollte, nicht nur bewundert, sondern aufrichtig geliebt und verstanden; folglich war es sein Wunsch gewesen, ihnen wahrhaft Gutes zu erweisen, vor allem dadurch, daß er in ihnen das Eigeninteresse weckte, das die erste Bedingung zu wirklicher Macht über andre ist. Das Interesse der Menon, Polus, Charmides aufrichtig ihren eignen Persönlichkeiten zuzuwenden, ihnen bei der Entdeckung der wundervollen neuen Welt in ihrer Brust beizustehen: in diesem Bemühen mehr noch als in der Anregung des Interesses an andern Leuten und Dingen, bestand und besteht — und dies ist kein sophistisches Paradoxon — die Hauptaufgabe aller Erziehung. Nur hatte gerade die Gründlichkeit der Selbsterkenntnis, die er förderte, sozusagen etwas Sakramentales in sich: wenn sie ihnen nicht zum Guten gereichte, richtete sie empfindlichen Schaden an. Sie konnte keinen in der Verfassung bewahren, in der er sich befunden hatte. Und nicht immer war es ihm möglich gewesen, in denen, die seinem Einfluß unterstanden, das bessere Selbst zu entwickeln. Einige waren dazu

gekommen, sowohl an andre Leute, wie auch an eine durchaus berechnete Autorität in ihren eigenen Seelen höchst anmaßende Fragen zu stellen; ihr Weg hatte nur vom Schlechten zum Schlechteren geführt. Es war ein fatales Bedürfnis, das sich mit dem reiferen Alter geltend machte. Wenn aber Sokrates behauptet, er sei überhaupt kein Lehrer gewesen und trage denen gegenüber, die in Wahrheit seine freundwilligen Schüler gewesen waren, keine Verantwortung, so war dies nur humoristisch, ironisch gesprochen, und folglich lag in seinem Tode doch etwas wie historische Gerechtigkeit.

„Das Geschick des Sokrates“, sagt Hegel in der ihm eignen Weise, „ist tragisch, nicht im oberflächlichen „Sinn des Worts, wie man jedes Unglück — wenn jemand „stirbt, einer hingerichtet wird — tragisch nennt; dies „ist traurig, aber nicht tragisch. Besonders nennen wir „das tragisch, wenn das Unglück, der Tod einem wür- „digen Individuum widerfährt, wenn ein unschuldiges „Leiden, ein Unrecht gegen ein Individuum stattfindet; „so sagt man von Sokrates, er sei unschuldig zum Tode „verurteilt, und dies sei tragisch. Solch unschuldiges „Leiden ist aber kein vernünftiges Unglück. Das Unglück „ist nur dann vernünftig, wenn es durch den Willen des „Subjekts, durch seine Freiheit hervorgebracht ist, — „zugleich muß seine Handlung, sein Wille unendlich „berechtigt, sittlich sein, — und dadurch der Mensch „selbst die Schuld haben an seinem Unglück; die Macht „dagegen muß ebenso sittlich berechtigt sein, nicht Na- „turmacht, nicht Macht eines tyrannischen Willens, —



„jeder Mensch stirbt, der natürliche Tod ist ein absolutes  
 „Recht, aber es ist nur das Recht, was die Natur an ihm  
 „ausübt. Im wahrhaft Tragischen müssen berechnete,  
 „sittliche Mächte von beiden Seiten es sein, die in Kol-  
 „lision kommen; so ist das Schicksal des Sokrates. Sein  
 „Schicksal ist nicht bloß sein persönliches, individuell  
 „romantisches Schicksal, sondern es ist die Tragödie  
 „Athens, die Tragödie Griechenlands, die darin aufge-  
 „führt wird, in ihm zur Vorstellung kommt. Es sind hier  
 „zwei Mächte, die gegeneinander auftreten. Die eine  
 „Macht ist das göttliche Recht, die unbefangene Sitte, —  
 „Tugend, die Religion, welche identisch mit dem Willen  
 „sind, — in seinen Gesetzen frei, edel, sittlich zu leben;  
 „wir können es abstrakter Weise die objektive Freiheit  
 „nennen, Sittlichkeit, Religiosität, — das eigene Wesen  
 „der Menschen, andererseits ist es das Anundfürsich-  
 „seiende, Wahre, und der Mensch ist in dieser Einig-  
 „keit mit seinem Wesen. Das andere Prinzip ist da-  
 „gegen das ebenso göttliche Recht des Bewußtseins,  
 „das Recht des Wissens (der subjektiven Freiheit); das  
 „ist die Frucht des Baums der Erkenntnis des Guten und  
 „des Bösen, der Erkenntnis, d. i. der Vernunft, aus-  
 „sich, — das allgemeine Prinzip der Philosophie für  
 „alle folgenden Zeiten. Diese zwei Prinzipien sind es,  
 „die wir im Leben und in der Philosophie des Sokrates  
 „gegeneinander in Kollision treten sehen“ (*Geschichte  
 der Philosophie* [1833, der gesammelten Werke vier-  
 zehnter Band] S. 48—49).

„Ich kann mir leicht den Sokrates an Alexanders

Stelle denken, aber Alexander an der des Sokrates, das kann ich nicht“, sagt wiederum Montaigne,\* und dieser Satz ist typisch als Ausdruck der ungemessenen Anerkennung, die Sokrates auch von zahlreichen Menschen zuteil wurde, die eigentlich nicht viel von ihm wußten. „Um kurzer Frist willen“, sagt der nun zum Tode verurteilte Sokrates selbst, — er meint die wenigen Jahre, die einem Siebzigjährigen auf dieser Welt noch bleiben — „wird man euch, ihr Männer von Athen, nachsagen, und ihr werdet den Vorwurf derer, die Athen lästern wollen, auf euch nehmen müssen, daß ihr den Sokrates getötet habt, einen weisen Mann. Denn sie werden wahrhaftig behaupten, ich sei weise gewesen — die Leute, die euch verunglimpfen wollen, — wenn es auch nicht wahr ist. Hättet ihr euch nur noch eine kurze Weile geduldet, dann wäre es ja ganz von selbst so weit gekommen. Denn ihr seht, wie ich daran bin: weit fortgeschritten auf dem Wege des Lebens und auf der Schwelle des Todes“ (*Apologie*, 38).

Plato, der bei der Verhandlung zugegen war, fehlte, als Sokrates „im Gefängnis das Gift nahm“. Er war, wie uns Kebes im *Phaedon* berichtet, durch Krankheit verhindert. Trotzdem wird ihm fast sicher Cebes oder ein anderer aus der Schülerschar, die ihres Meisters letzten Äußerungen beiwohnte, möglichst getreu über alles, was damals gesprochen oder getan wurde, Bericht erstattet haben. Sokrates hatte die kurze Frist, die verstrich, ehe die Beamten ihn zu der Stätte wegführten,

\* *Essays*, Livre III, chap. II.

„wohin er gehen mußte, um zu sterben“ (οἱ ἐλθόντα με δεῖ τεθνάναι) dazu benutzt, um sich mit denen, die noch im Gerichtsgebäude geblieben waren, über die sogenannten „vier letzten Dinge“ zu unterhalten. Im Gefängnis angekommen, stand ihm ein weiterer Verzug bevor, und zwar — wie charakteristisch für die Athener! — infolge eines religiösen Bedenkens. Das Schiff der heiligen jährlichen Gesandtschaft zum delischen Apoll war noch nicht zurückgekehrt, und die entstandene Zwischenzeit durfte nicht durch die Hinrichtung eines Verbrechers entweiht werden. Sokrates selbst verbringt sie in wahrhaft religiösem Tun, indem er seine gewohnten Gespräche fortsetzt, die jetzt von der vertiefenden Feierlichkeit der Stunde berührt werden.

Bei den meisten Lesern hat der *Phaedon* den Eindruck einer wahrheitsgetreuen Aufzeichnung dieser letzten sokratischen Gespräche hervorgerufen. Wir finden in den Detailschilderungen der Ereignisse, die damals vor sich gingen, in dem einigermaßen prosaischen Bericht über die Art und Weise, in der das Werk des Todes vollstreckt wurde, Züge, deren Erfindung keinerlei literarische Befriedigung gewährt haben würde, wie zum Beispiel seine wegwerfende Behandlung des Weibes, das ihm zwar keine pflichttreue Gefährtin gewesen war, aber jetzt in bitterer Seelennot vor ihm stand — ein krasser Gegensatz, wie wir nochmals bemerken, zu der würdevollen Milde einer späteren Szene, von der uns die Evangelien erzählen.

Ein Erfinder, dem es nur um literarische Effekte zu

tun gewesen wäre, würde hier und an andern Stellen anders erfunden haben. — „Das Gefängnis“, sagt Kebes, der wichtigste Schüler im *Phaedon*, „lag nicht weit von dem Gerichtsgebäude entfernt, und dort pflegten wir tagtäglich zu warten, bis man uns zu unserm Meister ließe. Eines Morgens hatten wir uns früher als gewöhnlich versammelt, denn wir hatten am vorhergehenden Abend gehört, das Schiff sei von Delos zurückgekommen. . . Der Pförtner kam heraus und hieß uns warten, bis er uns rufen würde. Denn, sprach er, die Elf nehmen jetzt dem Sokrates die Fesseln ab und kündigen ihm an, daß er heute sterben muß“ [*Phaedon*, 59].

Wir erfahren, daß die Gefährten des Sokrates ganz junge Leute waren, und wie herzwinnend, wie gütig und aufmunternd schenkt er nicht ihren jugendlich lebhaften Erörterungen über die Unsterblichkeit der Seele sein Ohr! Ihnen zu liebe, nicht seinetwegen, ist er bereit, auf Grund von *a posteriori*-Argumenten einen Glauben weiter zu erörtern, der für ihn selbst ein Gegenstand unerschütterlicher natürlicher Voreingenommenheit ist. Vor dem Gerichtshof hatte er höchstens um Aufschub seines Urteils über diese Frage gebeten: „Wenn ich Anspruch darauf erheben wollte, in einer Angelegenheit weiser zu sein als irgend ein andrer Mensch, so wäre es darin, daß ich mir nicht *einbilde*, etwas über die Zustände im Hades zu wissen, von denen ich keine angemessene Kenntnis habe.“ Aber in der Heimlichkeit dieser letzten Stunden äußert er sich

voller Zuversicht über das Thema, das die Gemüter der ihn umgebenden Jünglinge so sehr beschäftigt. Freilich, es ähneln seine wie ihre Beweise sehr dem Stoff, den Dichter schreiben (ποιήματα), sie gleichen fast den heilsamen Notlügen (ψευδῆ ἐν φαρμάκου εἶδει), deren Anwendung Sachverständigen zusteht. Daß die Seele — eine wundervolle pythagoreische Vorstellung — eine Harmonie ist; daß es Gründe gibt, weshalb gerade diese Harmonie nicht verhallt, wie die der Leier oder der Harfe, wenn das Instrument, das sie hervorgebracht hat, zerschlagen, weshalb diese eine Flamme nicht verlöscht, wenn die Lampe umgestürzt wird: das sind so die Argumente, — sie taugen mitunter nicht mehr als Wortspielereien — die das Totenbett des Sokrates umflattern, wie sie wohl auch heute noch die Gemüter der Menschen kreuzen. Wohin aber ihr Flug strebt, für den Meister selbst umkreisen sie schadlos eine unwandelbare persönliche Überzeugung, die ihm, wie er sich ausdrückt, „ohne Darlegung, gleichsam durch ihre natürliche Glaubwürdigkeit und Brauchbarkeit geworden ist“. (Μοὶ γέγονεν ἄνευ ἀποδείξεως, μετὰ εἰκότος τινός, καὶ εὐπρεπείας.) Die Wahrscheinlichkeitsformel hätte nicht treffender gefaßt werden können. Es ist eine jener Überzeugungen, die vielleicht auf stärkere und bessere Beweisgründe warten, als die gerade dargebotenen es sind — aber sie warten mit nie versiegender Geduld. — „Die Seele ist also, mein lieber Kebes“, — wir müssen dergleichen Aushilfsbeweise nun einmal hingehen lassen —“ etwas Wider-

standsfähiges, Starkes (ἰσχυρόν τι ἔστιν), etwas, das nicht durch einen Zufall oder durch Abnutzung verdirbt; wir werden im Hades wirklich *sein*.“ Er gibt sich noch etwas weiter der „Poesie gewordenen Logik“ seiner jugendlichen Freunde hin, und unmittelbar bevor sich sein körperliches Auge für immer schließt, und sein letzter Augenblick gekommen ist, erhebt sich oder läßt sich auch Sokrates, derselbe Sokrates, der sich stets so hartnäckig von allem abgewandt hatte, was für ihn Eitelkeit des Auges gewesen war, herab zu der Phantasie eines vollkommen sichtbaren Paradieses, das seiner harrte.

„Es heißt, daß diese Welt, wenn einer von oben auf  
 „sie herniederschaut, wie einer der Lederbälle aussieht,  
 „die aus zwölf verschiedenen gefärbten Teilen bestehen,  
 „und von denen die Farben, deren sich unsre Maler  
 „bedienen, gleichsam Proben sind. Dort aber ist die  
 „ganze Welt aus solchen Farben zusammengesetzt, nur  
 „daß sie noch weit leuchtender, weit reiner sind: ein  
 „Teil purpurfarben wie das Meer, von wundervoller  
 „Schönheit, ein anderer wie Gold, ein dritter weißer denn  
 „Alabaster und Schnee, wieder andre aus Farben von  
 „ähnlicher Beschaffenheit aber von größerer Lieblich-  
 „keit als die unsern — Farben, wie sie unser Auge  
 „niemals erblickt hat. Denn auch die Höhlen, die mit  
 „Luft und Wasser erfüllt sind, zeigen eine bestimmte  
 „Färbung, die aus der Vielheit der andern hervor-  
 „leuchtet, so daß sich ein ununterbrochenes Farben-  
 „spiel darbietet. So sieht es dort aus, und demgemäß

„entstehen und wachsen die Bäume, die Blüten und die  
„Früchte. Auch die Berge und Steine sind glatt und  
„durchsichtig und haben lieblichere Farben wie hier  
„bei uns. Die kleinen köstlichen Steine, die wir so  
„hoch schätzen, sind nur Stücke von ihnen: die Kar-  
„neole, Jaspisse, Smaragde und dergleichen. Von ge-  
„ringer Art findet sich in jener Welt nichts, wohl aber  
„von edlerer. Das macht, daß jene Felsen rein sind und  
„nicht, wie die unsern, angefressen und verdorben durch  
„Schärfe, Fäulnis und all die Feuchtigkeit, die hier zu-  
„sammenläuft und bei den Felsen und der Erde wie  
„auch bei den Lebewesen Krankheiten und Mißbildungen  
„verursacht. Es gibt dort viele lebende Geschöpfe ab-  
„gesehen von Männern und Weibern. Ein Teil haust  
„landeinwärts, ein anderer an den Gestaden der Luft,  
„so wie wir an den Ufern des Meeres wohnen, ein  
„dritter auf Inseln, zwischen den Wogen der Luft, denn  
„mit einem Worte: was für unsre Zwecke das Wasser  
„der See ist, das ist für sie die Luft. Die Jahreszeiten  
„mengen sich dort so, daß diese Geschöpfe von keinen  
„Krankheiten angefallen werden und eine weit höhere  
„Anzahl von Jahren erreichen als wir; an Schärfe des Ge-  
„sichts, Geruchs und Gehörs aber sind sie uns so sehr  
„überlegen, wie die Luft das Wasser und der Äther die  
„Luft an Reinheit übertrifft. Throne und Tempel der  
„Götter stehen mitten unter ihnen, und die Götter  
„selbst wohnen darin. In Stimmen, Orakeln und Er-  
„scheinungen tun sie sich kund, und es bietet sich  
„Gelegenheit, mit ihnen von Angesicht zu Angesicht

„zu verkehren. Sie sehen die Sonne, den Mond und die  
„Sterne, wie sie in Wahrheit sind, und auf dieselbe Weise  
„sind sie auch sonst gesegnet“ (*Phaedon*, 110).

Hier offenbart der große Verkünder des absolut Abstrakten, Unnahbaren, Unsichtbaren eine Meisterschaft des sinnlichen Ausdrucks, die es der seines größten Schülers gleichtut. — Du lieber Meister, war das Auge am Ende doch nicht ein so gar verächtliches Werkzeug der Erkenntnis?

**D**amals war Plato ungefähr achtundzwanzig Jahre alt, ein reicher Jüngling, reich auch an Gaben des Geistes. Was er von und über Sokrates hörte, schuf seinem überströmenden Genius die Dämme, deren er bedurfte, und machte ihn zum ernstesten aller Schriftsteller. In vielen Stücken glich er seinem Lehrer, der ungeschliffen und rauh war wie ein mißglücktes Stück aus seiner alten Bildhauerwerkstätte, so wenig als irgend möglich. Denn Sokrates schien in seiner eignen Persönlichkeit die harmonische Grazie des griechischen Typus durchbrochen und die Menschen über die Schwelle einer Welt geleitet zu haben, die sich bereits gegen das leichte attische Temperament auflehnte, einer Welt, in der man vielleicht tief unter die Oberfläche dringen mußte, um auf die Schönheit zu stoßen, von der seine trauten Lippen so viel gesprochen hatten. Vielleicht wirkte er dadurch nur um so sicherer als Korrektivkraft auf Plato, der von nun als Gegner der augenscheinlich erfolgreichen geistigen Gewohnheiten des Tages auftrat,



und dabei — es ist ein in dieser Schule erworbener Persönlichkeitszug Platos — eine Unweltlichkeit an den Tag legte, die für immer den Kern alles Platonismus ausmachen wird. — „Viele sind berufen, aber wenige sind auserwählt“: *ναρθηκοφόροι μὲν πολλοί, βάρκχοι δέ τε παῦροι*. Der Leser des *Staates* weiß, daß er hundert Vorschriften zur Selbstunterdrückung für andre in Bereitschaft hat — Selbstunterdrückung, wie sie jedes wirklich stimmbegabte Mitglied eines Chores üben muß. Er selbst macht den Anfang, indem er seine eigne Persönlichkeit nahezu auslöscht. Alles Gute und Große in seinem herangereiften Genius identifiziert er mit seinem Meister, und wenn wir von Plato im allgemeinen reden, denken wir eigentlich an den platonischen Sokrates.





PLATO  
UND DIE SOPHISTEN





**S**OPHIST, berufsmäßiger Feind des Sokrates! — das Wort erhielt hauptsächlich durch den Einfluß Platos, der die Neigungen und die Abneigungen seines Meisters geerbt und weiter ausgedehnt hat, einen schlechten Klang. Ursprünglich war es nur eine ganz regelrecht gebildete Bezeichnung für eine Klasse von Leuten, die auf besonders geschickte Weise Nachfrage durch Angebot zu decken wußten; und zwar handelte es sich um die Nachfrage nach Ausbildung, die das fabelhaft geweckte Griechenvolk verlangte, als sein jugendlicher Geist plötzlich seiner Mannbarkeit inne wurde, und das Bedürfnis empfand, durch die Regeln der Kunst bessere Redner, Schriftsteller und Verrechner zu werden, als es durch natürliche, wenn auch noch so glänzende Begabung ohne Nachhilfe geschehen konnte. Und nun stand auf der einen Seite Sokrates mit seiner eigentümlichen Frömmigkeit, die ihn zu der Überzeugung gebracht hatte, daß er etwas weniger als ein weiser Mann sei, ein Philosoph, nichts weiter, nur ein Sucher nach Weisheit, die er doch vielleicht am Ende niemals erreichen sollte, — und auf der andern standen die σοφισταί, die Berufsweisen, die andre ebenso weise machen wollten, wie sie selbst es waren. Dabei handelte es sich um eine Art Weisheit, in der man wirklich andre erproben und sich selbst von ihnen auf die Probe stellen lassen konnte, nicht etwa nur mit den Annäherungswerten der sokratischen Methode, sondern mit der Genauigkeit, die man mechanischen Vorgängen beimißt,

oder mit der man die Leistungsfähigkeit ganz junger Studenten, wie sie ja zu Füßen des Sophisten saßen, durch Prüfungen ermittelt, die am rechten Platze durchaus zulänglich sind. Der Unterricht, in dem sich der tägliche Fortschritt an glänzenden Geschicklichkeitsproben ermessen ließ, war ergötzlich, wie die Erlernung eines neuen Spieles. Nicht nur bezahlten die Eltern der jungen Studenten bereitwillig große Summen für deren Unterweisung in so anerkannt nützlichen Fächern, vor allem in der Kunst des öffentlich Redens, will sagen der Selbstverteidigung, — in dem demokratischen Athen war der persönliche *status* des Menschen recht unsicher geworden — auch die jungen Studenten selbst waren für ihre Einführung in eine Kunst, die sie instand setzte, unmittelbar auf ihre Kameraden einzuwirken, für die Unterstützung, die ihnen zum Verständnis schwieriger Sätze andrer und zur Verbesserung ihrer eignen zuteil wurde, und für die Fertigkeiten, die es einem jeden, und zwar in aller Unschuld, ermöglichten, in der geschäftig wetteifernden Welt seine Lage ein wenig zu verbessern, dankbar. Kein Wunder, daß sie die Ohren spitzten!

**L**iebe die Welt nicht!“ Diese wirkliche oder vermeintliche Lehre des Sokrates stand auf der andern Seite. Freilich wollte auch er nur zeigen, wie man auf einem gewundeneren, aber um so sichereren Wege der Welt habhaft werden könne. Und die Jugend, die von Natur aus neugierig, meist edelmütig und geneigt ist

auch schon für ein verheißenes Gut, das sie sich kaum vorstellen kann, vieles über sich ergehen zu lassen, hatte auch ihm ihr Ohr geliehen, und zwar besonders häufig und keineswegs zur Unzufriedenheit von Sokrates, der allerdings niemals ihr Geld anrührte, Söhne reicher Leute, junge Männer, die vollauf Muße gehabt hätten, ihre Seelen in einem Zustande frommen Überflusses zu vervollkommen. Die älteren Bürger, die außerhalb seines persönlichen Einflusses standen, erkannten bei dem Prozesse des großen Lehrers in dem Gerichtshause klar, daß eigentlich nur ein sehr geringer Unterschied zwischen Sokrates und seinen berufsmäßigen Rivalen bestand. Sokrates war Sophist, aber er war mehr als Sophist. Er und die Sophisten sprangen frei mit Dingen um, die für die Väter jenseits der Grenze des Fraglichen gelegen hatten, sie ermutigten in den Söhnen das augenscheinlich gottlose Fragenstellen, sie hatten „die Herzen der Söhne wider die Väter gesetzt“, und in einigen Fällen hatten die Lehren des Sokrates offenkundigeres Unheil angestiftet, als die der Sophisten. Im *Menon* sagt Sokrates: „Wenn man in Athen Leute fragt, wie man der Tugend habhaft werden könne, dann lachen sie einem ins Gesicht und sagen, sie wüßten überhaupt nicht, was Tugend ist.“ Und wen mußte man für diesen Zustand verantwortlich machen? Jedenfalls dient der Dialog, in dem die wahre Natur der Tugend auseinandergesetzt werden soll, keineswegs dazu, den alten Ansichten über sie im Sinne des Simonides, des Pindar, oder der eigenen Vorfahren wieder zu ihrem Rechte zu verhelfen.

Sophist und Philosoph, Protagoras und Sokrates: ihr Einfluß lief insofern auf dasselbe hinaus, als sie, zum Entsetzen der Väter, die Gemüter der Söhne aufgestört und auf Verhältnisse hingewiesen hatten, die man am zweckmäßigsten ein für allemal in ihrem alten Zustande erhielt. Worin bestand also schließlich der unüberbrückbare Gegensatz zwischen Sokrates und den rivalisierenden Lehrern, mit denen er sich so häufig berührte, und die sich, wie er, mit Eifer und Erfolg dem neuen Studium, der Erforschung des Menschen, der menschlichen Natur und der moralischen Welt unter Ausschluß aller unzweckmäßigen „meteorischen oder unterirdischen Untersuchungen“ hingaben? Warum hielt Sokrates die Sophisten, die auf die begabte und in ihren ersten Trieben sicherlich unverdorbene Jugend einen ebenso großen Reiz ausübten wie er selbst, mit so großer Bestimmtheit für Werkzeuge zu ihrer Verderbnis?

Der große athenische Staatsmann der vorausgegangenen Ära, in dessen Persönlichkeit, wie sich ein deutscher Philosoph vielleicht ausdrücken würde, sich die bewegliche Seele von Athen zum Bewußtsein erhob, hat die Bemerkung gemacht: „Es kommt mir vor, als gebe sich der Bürger von Athen in der Einheit seines eignen Ich mit dem vollendetsten Anpassungsvermögen der äußersten Vielheit (πλεῖστα εἶδη) des Denkens und Handelns hin.“ Wir haben gesehen, daß man den Ausdruck dieser kühnen Beweglichkeit des Charakters häufig für den besonderen Beitrag des hellenischen Volkes zu dem Fortschritte des Menschengeschlechtes

hielt. Aber Perikles hatte zu Beginn des peloponnesischen Krieges nicht von dem hellenischen Volke im allgemeinen, sondern von Athen im besondern gesprochen, von Athen, der reinsten Blüte des jonischen Genius, dem direkten Gegensatze, jetzt der erbitterten Rivalin Spartas, das die reinsten Blüte des dorischen Genius darstellte. Durch die ganze griechische Geschichte hindurch, in jeder Tätigkeitssphäre des griechischen Geistes, läßt sich, wie wir gleichfalls, und zwar im Zusammenhange mit Platos Gegnerschaft gegen die Philosophie der Bewegung, gesehen haben, der Einfluß der beiden sich einander bekämpfenden Tendenzen verfolgen, die wir, ohne allzu phantastisch zu sein, die zentrifugale und die zentripetale Tendenz nennen dürfen.

Zunächst die zentrifugale, unverantwortliche, jonische oder asiatische Tendenz. Sie strebt vom Mittelpunkte fort und arbeitet ohne viel Besinnen an der Entwicklung jedes Gedankens, jeder Laune, ins Blaue hinein; sie vergeudet ihre Kräfte in dem endlosen Spiele zielloser Phantasieen; sie ergötzt sich an Farbe und Licht in seelischen wie in körperlichen Dingen, an kostbaren Stoffen, am steten Wandel der Form in der Dichtkunst, der Musik, der Architektur und der ihr dienenden Künste, ja selbst in der Philosophie. In sozialpolitischen Angelegenheiten erfreut sie sich an freier Betätigung lokaler und persönlicher Einflüsse; ihre rastlose Beweglichkeit treibt sie zur Verkündung der Grundsätze des Individualismus, des Separatismus, der



Trennung der Staaten voneinander, der Pflege lokaler Kulte, der Entwicklung des Individuums nach seiner eigentümlichsten, individuellsten Seite hin. Landeinwärts von den Urquellen der zahlreichen Elemente, die es neu verbinden sollte, abgeschlossen und von der ganzen übrigen Welt, der es nur durch einen durch den Felsen von Tempe gebrochenen Paß Zutritt gewährte, der so eng war, „daß er nach der Ansicht der Alten von einem Dutzend Männer gegen alle Eindringlinge verteidigt werden konnte“, geschieden, ordnete und verschmolz der Geist Athens die Vielheit dieser Elemente zu einem durchaus originellen Typus. Aber welche Buntheit im Innern! Er tat sich zwar mit Recht etwas auf die Grazie aller dieser Bewegungen, auf seine Freiheit, sein gemächliches Glücksgefühl, seine lebhaften Interessen und seine reichen Beiträge zur allgemeinen Kultur zu gute, aber auch seine Schwächen leuchten ohne weiteres ein. Sie waren es, die die politische Einigung Griechenlands vereitelt haben. Der Geist Griechenlands war auf dem besten Wege zur Hydra, zum Ungeheuer zu werden, um Platos eignes Bild zu gebrauchen; aus einer Hand wollten hundert scheußliche Hände oder Häupter hervor wachsen.

Diese inorganische, zentrifugale Tendenz wünschte Plato zu heilen, indem er ihr gegenüber den dorischen Einfluß einer durchgreifenden, strengen Vereinfachung in sozialer und kultureller Hinsicht, bis in die physische Natur des Menschen hinein, vertrat. In seiner unveröhnlichen Feindschaft, die aber trotz allem bei ihm

mehr auf erworbenen Prinzipien als auf ursprünglichen Geistesanlagen beruhte, gegen alles Buntschillernde, Weitverschlungene, ins Unendliche Ausgreifende, das „Myriadische“ — ein Begriff, den wir auf Shakespeare anwenden und bei dem Plato an Homer dachte, — gab er wie in bewußtem metaphysischen Gegensatze zu der Metaphysik des Heraklit, seinen Entschluß kund, in mythologischen, literarischen und in künstlerischen Fragen jeder Art, auch in der Lebenskunst, das Ideal einer in gewissem Sinne parmenideischen Begrifflichkeit, das Ideal der Monotonie, der Ruhe durchzusetzen.

Dieses vielleicht übertriebene Ideal Platos ist jedoch nur die Übertreibung der heilsamen, ganz und gar europäischen Tendenz, die in der Erkenntnis, daß der menschliche Geist, die menschliche Vernunft, das realste und kostbarste aller weltlichen Güter ist, solange sie kühl und gesund bleibt, überall den Eindruck gesunder Einsicht, vorurteilsloser Betrachtung des wahren Wesens der Dinge und ihres Gefühls für logisches Ebenmaß hinterläßt. Diese zentripetale Tendenz ist es auch, die individuelle Einheiten, Staaten und Perioden organischen Wachstums zusammenschweißt, und sie im alldurchdringenden Lichte des Verstandes der Herrschaft einer gestrengen, selbstbewußten Ordnung unterstellt.

**M**ag nun diese Gemütsveranlagung, die sich als ausgesprochener Gegeneinfluß durch die griechische Entwicklung hindurch mit voller Deutlichkeit verfolgen läßt, wirklich der eigentümlichen Natur des dorischen

Stammes entsprochen haben oder nicht: jedenfalls veranschaulicht sie sich in diesem Stamme, den wir besonders von Lakedämon her kennen, am besten. Sie offenbart sich in seiner Ordnungsliebe, in der überall hervortretenden Strenge des Aufbaues, die im dorischen Baustile gleichsam ihr stoffliches Symbol gefunden hat, und in seinem unablässigen Streben nach Würde und Ernst, dessen reinster Ausdruck sein Lieblingskult, der Kult Apolls, ist.

Der Schlüssel zu Platos Stellungnahme gegenüber den Sophisten wie Gorgias, Protagoras, Hippias, Prodikus, und ihrem weniger glänzenden Anhange, den erwählten Lehrern des Publikums, liegt in seiner Überzeugung, daß sie das Feuer, das Griechenland verzehrt, nur anfachen und ihm neuen Brennstoff zuführen, indem sie wie begeisterte Glaubensboten das Land durchwandern. Die Künste, deren man in einer so geschäftigen Zeit am meisten bedurfte, lehrten sie in ihren geräumigen, modischen, teuren Schulen mit unvergleichlichem Geschick; die Folge war, daß sie die unselige Flüchtigkeit des Hellenen im allgemeinen und des athenischen Volkes im besondern nur noch mehr entwickelten, ihr noch weitem Vorschub leisteten, indem sie sie mit großer Gewandtheit zur bewußten Methode umschufen und eine praktische Philosophie, eine Lebenskunst, eine alles unterstützende *ars artium*, eine Kunst der Künste aus ihr machten, in der alle spezifischen Künste nur die Rolle von Hilfsmitteln spielen sollten. In Platos herabsetzendem Geiste müßte man von einer Fertig-

keit, cynisch von einem Kniff sprechen. Der große Sophist war in der That niemand anders, als das athe-nische Publikum selbst, Athen, das willige Opfer seiner eignen Gaben, seines eignen Feuergeistes, das sich durch die gegenseitige Reibung seiner eignen Bestand-teile nunmehr schon fast aufgebraucht, und sich mit einem Gefühl von Unverantwortlichkeit, das immer der große Fehler von Demokratien war, restlos einer Politik des zweifelhaften politischen Experimentierens ergeben hat, Athen, das stets bereit war, sich ins Ungewisse hinaustreiben zu lassen, seine eigne Vergangenheit mißzuverstehen, zu vergessen, zu beschämen.

„Teilst du vielleicht auch die allgemein verbreitete „Ansicht,“ fragt Sokrates im sechsten Buche des *Staates*, „daß es Leute gibt, die in ihrer Jugend von „Sophisten verdorben worden sind, und daß gewisse „Sophisten, unverantwortliche Gesellen, ihnen irgend- „welchen nennenswerten Schaden zufügen? Sind nicht „vielmehr die, welche dergleichen Behauptungen auf- „stellen, die größten Sophisten? Sind sie es nicht, die „alt und jung, Männer und Frauen, heranbilden und „aus ihnen machen, was sie wollen? — Bei welcher „Gelegenheit? fragte er. — Wenn sie in ihren großen „Versammlungen, den Gerichtshöfen, den Theatern, im „Lager oder bei irgendwelchen andern Volkszusammen- „künften zu Tausenden beieinander sitzen, lobt oder „tadelt die Majorität dies und das von dem was gesagt „oder getan wird, spendet Beifall wie Tadel im Über- „maß, brüllt und klatscht in die Hände, daß die Felsen

„und die Stätte, in der sich die Menge befindet, den „Skandal als Echo mit gedoppelter Stärke zurückdröhnen lassen. Wie kann da ein junger Mann das Herz „am rechten Flecke behalten? Welche Privatbildung „ist da so stark, daß sie nicht durch eine solche Flut „des Lobes oder Tadels überschwemmt würde und aufs „Geratewohl mit dem Strome wegtriebe, wie sein Lauf „es will? Daß sie imstande wäre, den Jüngling davor „zu behüten, dasselbe schön und häßlich zu finden, „wie diese Majorität, denselben Straßen zu folgen wie „sie, zu werden wie sie?“ (*Staat*, 492).

Der wahre, der dynamische Sophist war also das athenische Alltagspublikum, und die offenkundigen, die professionellen Sophisten spielten weniger die Rolle seiner geistigen Führer, als die seiner Schüler und Jünger. Sie sorgten nur dafür, daß ihm sein Glauben dauernd genüge, — *abonder dans son sens* nennen es die Franzosen — wie der Wärter ein wildes Tier — dies ist Platons eigenes Bild — dadurch im Zaume hält, daß er sich mit klugem Vorbedacht allen seinen Launen fügt. So waren die Sophisten nicht so sehr die Urheber als das Erzeugnis ihrer sozialen Umgebung. Sie hatten mit großer Klugheit das treibende Moment der Gesellschaft, die sie unterhielt, erkannt und bestimmt, und wollten nichts andres als es regeln und dadurch selbst erhalten. Der Führer der Sophisten, Protagoras, hat zugestandenermaßen die Physik oder Metaphysik des Heraklit auf die Ethik angewandt, und nun war es als ob das scheidende heraklitische Feuer auch das Leben, die Ge-

danken, die Gefühle und den Willen des Menschen ergriffen hätte.

Diese nach Platos Meinung höchst bedenkliche natürliche Tendenz der sie umgebenden Welt formulieren sie mit Bedacht als die ihr eigne, bewußte Theorie, eine Theorie, wie die Dinge sein müssen und sollen. Sie scheinen zu sagen: „Gerade diese Beweglichkeit, diese Veränderungsfähigkeit des Geistes soll das Adoptivkind des Wissens werden, soll sorgfältige Pflege erhalten und zu großem Reichtum gelangen. Wir wollen euch und eure Gedanken unstät und flüchtig machen, wie die Dinge selbst es sind, wir wollen euch wie ein besonders geeignetes Gerät an den Rand dieser *carrière ouverte*, dieses offenen Schachtes bringen, wo ihr dann nach euern persönlichen weltlichen Interessen schürfen mögt.“ Und wenn etwa altmodische Prinzipien oder Vorurteile den Weg versperren sollten, dann kann niemand besser als die Sophisten einen belehren, nicht etwa wie man sie auf das geringste Maß zurückführt, oder sie beschädigt — dergleichen war weder nötig noch wünschenswert, denn sie taugten vortrefflich zur Kontrolle anderer — nein: sondern wie man sie, soweit sie das eigne Selbst betrafen, mit dem intellektuellen Lösemittel behandeln mußte. „Setzt die ethischen Bestände eures Geistes der Wirkung unsrer vollendeten Methode aus, und habt acht, wie sie fein säuberlich zerbröckeln und verschwinden. Mögen sie auch bei der großen Masse etwas gelten, in den einsamen Gelassen aristokratischer Geister werden diese Voraussetzungen, Vor-

urteile und Prinzipien bald genug einsehen lernen, wo sie hingehören.“ — „Gut“, sagt Plato, um für einen Augenblick wenigstens den Geist seiner Antwort vorwegzunehmen, „aber es gibt doch schließlich Voraussetzungen, deren wir uns nicht entäußern können, ohne uns sehr gemein zu machen“. — „Es gibt aber auch,“ fahren die andern fort, „Lehrer der Überredungskunst (πειθοῦς διδάσκαλοι), die in der volkstümlichen, forensischen Redetechnik unterweisen, und so werden wir auf geraden oder auf krummen Wegen unser Ziel erreichen.“ Der Unterricht dieser Lehrer der Rhetorik beginnt damit, daß sie zeigen, wie man mit dem δῆμος, dem Gemeinen, Unordentlichen, Lumpigen in der eignen Natur fertig wird, — indem man ihm zu Willen ist. Und trotzdem kennt das unbefangene Griechenland keine andern Verkünder der Ethik als sie, und es steht zu befürchten, daß die Weisheit „mit ihnen sterben muß“.

„Nur eine ganz geringe Anzahl derer ist übrig geblieben,“ sagt der platonische Sokrates, „die auf würdige Weise mit der Philosophie Umgang pflegen: hier vielleicht eine hochsinnige, wohlgebildete Seele, die in Verbannung geraten ist und mit der Philosophie durch ein natürliches Band oder dank der Abwesenheit von Verderbern zusammenhängt; dort eine große Seele, die in einem unbedeutenden Staatswesen auf die Welt gekommen ist, um dessen Politik sie sich nicht kümmert, weil sie ihr verächtlich erscheint; oder es fließen ihr einmal gute Kräfte aus einem andern Handwerk zu, das sie mit Recht gering schätzen. Auch der unserm

„Freunde Theages auferlegte Zügel hat hemmende  
„Kraft. Bei ihm nämlich waren auch schon alle Be-  
„dingungen vorhanden, um ihn der Philosophie ab-  
„spenstig zu machen, nun aber muß er seinen kränk-  
„lichen Körper pflegen und kann sich nicht mit Politik  
„befassen. Das hält ihn fest. Von meiner Eigenheit,  
„der Stimme vom Himmel, schweige ich, denn ich ver-  
„mute, daß dergleichen vor mir kaum jemand begegnet  
„ist. Die wenigen, die nun zu dieser Zahl gehören, die  
„den Segen und die Süßigkeit der Philosophie gekostet  
„haben und auf der andern Seite die Torheit der Menge  
„in ihrem vollem Umfange zu ermessen vermögen: daß  
„nämlich wohl keiner aus dieser Menge imstande wäre,  
„in Staatsangelegenheiten irgendwelche gesunden Er-  
„gebnisse zu erzielen, oder als Begleiter taugte, mit  
„dem man heil und geborgen der gerechten Sache bei-  
„springen könnte, daß man vielmehr weder sich selbst  
„noch andern nützlich sein könne, sondern abgestoßen  
„werde, ehe man noch der Stadt und seinen Freun-  
„den irgend welchen Dienst geleistet habe, wie wenn  
„einer unter wilde Tiere gerät und sich weder an ihren  
„Übeltaten beteiligen will, noch auch aus eigener Kraft  
„der ganzen ungezähmten Horde Widerstand zu leisten  
„vermag: die wenigen, die all das erwogen haben,  
„schweigen still und tun, was ihres Amtes ist, gleich  
„einem, der im Wirbelwinde vor Staub und Regentrei-  
„ben unter einer Hecke einen Unterstand gefunden hat;  
„und wenn er dann die andern voller Frevel sieht,  
„freut er sich, wenn es ihm gelingt ohne Ungerechtig-



„keiten und unheilige Werke sein Erdenwallen zu  
„vollenden, um schließlich hoffnungsvoll, freudig und  
„versöhnt von hinnen zu scheiden.“ — Was Plato für  
lange Sätze schreibt! — „Und wenn einer so von hinnen  
„schiede, sagte er, würde er kein geringes Werk voll-  
„bracht haben. — Aber auch kein großes, bemerkte ich,  
„denn dazu ist er nicht in das richtige Staatswesen ein-  
„getreten; in dem wahren Staate würde er selbst zu  
„bedeutsamerer Größe emporwachsen, und mit dem  
„Seinigen zugleich das Gemeinwesen bewahren“!  
(*Staat*, 496.)

Im Gegensatze zu den Sophisten und zu der Zeit, die sie zu Sophisten gemacht hat, deren natürliches Erzeugnis sie sind, vertritt Plato, dessen Genius selbst von Natur aus reich, blühend, vielseitig, erregbar war, der aber mit dem höchsten Grade jonischer Gefühlsfeinheit ein nachdrückliches Streben nach dorischer Ordnung und Askese verband, bei allen Erscheinungen des politischen und moralischen Lebens das Prinzip der festen Form; so in der Erziehung, die den Menschen auf das Leben vorzubereiten hat, in der Musik, welche die eine und in der Philosophie, welche die andre Hälfte der Erziehung ist, „seiner Philosophie der Ideen“, der ewig feststehenden Formen unsrer Gedanken, die den ewig feststehenden Formen der Dinge selbst nicht nur entsprechen, sondern in der Tat mit ihnen identisch sind. Der Unterschied in bezug auf Klarheit und Kontinuität der Vorstellungen, der zwischen der geistigen Verfassung besteht, in die uns auf der einen Seite das sophistische,

auf der andern das wahrhaft philosophische oder dialektische Verfahren, wie es Plato lehrte, versetzt, läßt sich im einzelnen durch die Behandlung des Begriffes Gerechtigkeit und seine genaue Definition oder Idee im *Staate* treffend veranschaulichen. Die Gerechtigkeit, oder, wie wir umfassender sagen, die Rechtschaffenheit, wird im vierten Buche des *Staates* im Lichte erschöpfender Erfahrungen über diese Eigenschaft und nach sorgfältiger, eifriger Anpassung derselben an die Natur des Menschen und der Gesellschaft zu dem τὸ τὰ αὐτοῦ πράττειν: zur Pflichterfüllung jedes einzelnen Teiles in dem Ganzen, das aus Einzelteilen zusammengesetzt ist. Es ist ein Begriff der Rechtschaffenheit, mit dem uns Sankt Paul vertraut gemacht hat. Bei Plato haftet ihm noch etwas vom Geiste seiner pythagoräischen Vorgänger an. In einer Chorprobe bringt jeder Mitwirkende seine Stimme, in einem physischen Organismus jede Fähigkeit ihre Funktion zur Geltung, nicht mehr, nicht weniger; Harmonie, Gesundheit: das heißt τὸ τὰ αὐτοῦ πράττειν. Hier haben wir also die ewige Form der wahren Rechtschaffenheit oder Gerechtigkeit und zwar in jedem einzelnen Punkte gleichmäßig klar und unantastbar, haben eine Definition, die unter keiner Voraussetzung irgend etwas andres definieren kann; keinerlei mögliche Definition der Ungerechtigkeit ist imstande, in sie einzudringen oder sie zu kreuzen; sie verleiht ihrem Eigner unabhängig von allem Trug der äußeren Erscheinung einen gewissen absoluten Wert; kraft ihrer bleibt die Gerechtigkeit, was sie

wirklich an sich ist, und wird durch keinerlei Scheingebilde berührt, wären sie auch so täuschend, daß sie die Götter selbst, oder viele ausgezeichnete Männer irre führen könnten, was sich ja ganz besonders in dem Fall Sokrates ereignet hat.

Dies also ist die Entgegnung des platonischen Sokrates auf die Aufforderung, sich als Meister einer sichereren Philosophie zu erweisen, als es einerseits die volkstümliche, die der alte Gnomendichter Simonides, „dem man nicht leicht mißtraut“ (σόφος γὰρ καὶ θεῖος ἀνὴρ), und andererseits die der Sophisten war, die Thrasy-machus vertrat. „Du sollst uns nicht nur zeigen, daß die Gerechtigkeit etwas besseres ist, als die Ungerechtigkeit, sondern die Frage lautet: wie muß jede der beiden Eigenschaften an und für sich (αὐτὴ δι' αὐτήν) auf die Seele dessen, der sie besitzt, einwirken (ἀλλὰ τί ποιοῦσα), damit die eine etwas Gutes und die andre etwas Schlechtes bleibt, selbst wenn Menschen und Götter sie für das Entgegengesetzte halten sollten?“

Wir wollen nun für einen Augenblick der Behandlung der Idee der Gerechtigkeit im ersten Buche des *Staaates* unsre Aufmerksamkeit zuwenden. Die Sophisten und die Durchschnittsgeister versuchen nach bestem Vermögen einen gewissen Raum als *die* Stätte der Gerechtigkeit zu begreifen, auszufüllen, in Besitz zu nehmen. Was sich aber ereignet, ist, daß der Reihe nach jede einzelne der vorgeschlagenen Definitionen unter denkbaren Voraussetzungen zu einer Definition der Ungerechtigkeit wird; nicht als ob deshalb im praktischen Leben eine

Verwechslung der beiden zu erwarten wäre, aber der Intellekt bleibt hinsichtlich der theoretischen Gültigkeit der Unterscheidung unbefriedigt.

Und diese intellektuelle Lage veranschaulicht den Sinn, in dem die sophistische Philosophie eine Wiederholung des heraklitischen Flusses ist. Die alte heraklitische Theorie bietet sich der moralischen und sozialen Auflösung, welche die sophistische Bewegung fördert, als natürliche Grundlage dar. Aber welchen Gegensatz dazu bildet die Behandlung der Gerechtigkeit, der Frage, was Gerechtigkeit ist, in jenem einleitenden Buche des *Staates!* Dieses erste Buch ist eigentlich ein polemisch-destruktiver oder verneinender Dialog, eine Gattung, für die uns auch andre Belege nicht fehlen, und hier hätte die ganze Frage vorzeitig zum Abschluß gebracht werden können, indem dargelegt worden wäre, daß weder der Volksgeist, den Simonides, noch auch die sophistisch verschlechterte Philosophie, die Thrasy-machus vertrat, zur Definition der Gerechtigkeit hinreichen. Man beachte aber genau, in welcher Beziehung. Der Satz, daß es, um ein Beispiel zu nennen, recht ist, das, was man schuldet, zurückzuerstatten (τὸ τὰ ὀφειλόμενα ἀποδιδόναι) mag ganz gut als allgemeiner Führer zum richtigen Benehmen hingehen; auch der sophistische Spruch, daß Gerechtigkeit „das Interesse des Stärkeren“ darstellt, ist nicht falscher, als das gegenteilige Paradoxon: „Gerechtigkeit ist eine Verschwörung des Schwachen wider den Starken“.

Diese Definitionen greifen demnach weniger in Be-

ziehung auf die praktischen als auf die intellektuellen Ansprüche der Gerechtigkeit fehl; der Intellekt aber verlangt eine klare Theorie der Praxis. Sie sind Mißerfolge, weil es ihnen nicht gelingt absolut, ideell, im Hinblick auf den Intellekt, das was ist von dem was nicht ist zu sondern. Für Plato, dem naturgemäß und *ex hypothesi* das klar Denkbare als das genaue Maß des wirklich Seienden gilt, gibt es nur eine Möglichkeit: kann ein solcher klarer Gedanke über die Gerechtigkeit, ein Gedanke, der absolut einschließend und ausschließend ist, ungeachtet aller Anstrengungen nicht gebildet werden, dann ist die Gerechtigkeit, keine Realität, sondern ein leerer oder wirrer Namen.

Nun bemühen sich sowohl der Sophist, als auch der volkstümliche Moralphilosoph bei ihrem Vorversuch einer Definition der Natur der Gerechtigkeit, des Rechten, mit Hilfe der verschiedenartigsten Formeln durch einen Gedanken und durch eine Definition, die diesen Gedanken auf den Geist eines andern übertragen soll, ein bestimmtes Feld aus dem Gesamtbereiche der Erfahrungsercheinungen als das des Gerechten einzunehmen oder auszufüllen. Worauf sich folgendes ereignet: durch eine gewisse Kasuistik und unter Vorschützung gewisser möglicher Verhaltungsfälle wird das ganze angenommene Gebiet des Gerechten von dem einem oder dem andern Mittelpunkte aus durch Definitionen der Ungerechtigkeit erobert. Es zerfließt also buchstäblich die Gerechtigkeit und das Gebiet, der Raum der Erfahrung, den ihr Begriff erfüllt hat, während das Auge noch darauf ruht,

wie das heraklitische Wasser: es ist und es ist nicht. Und wenn dieses und ähnliches schließlich alles ist, was man von ihr wissen und über sie aussagen kann, dann wird die Gerechtigkeit wenigstens für den scharfen Geist des Philosophen keine gangbare Münze sein. Weiß aber nicht vielleicht eine größere Philosophie mehr von ihr zu sagen? Hat sie nicht Kraft genug, Gebietsgrenzen zu bestimmen, die keine Definition der Ungerechtigkeit unter keinem denkbaren Falle des Handelns oder Fühlens zu überschreiten vermag? Das ist die Frage, mit der die Hauptuntersuchung des *Staates* anhebt und, um ein Gleichnis Platos zu gebrauchen, ihre Forschungsreise beginnt.

Hier tritt mit voller Klarheit der Unterschied im Ziel zutage, der zwischen Sokrates und den Sophisten neben manchem Gemeinsamen tatsächlich bestand. Gemeinsam unterschieden sie sich zum Beispiel von der Welt der älteren Anschauungen, die in Simonides ihren Wortführer fand.

Der Streit des Sokrates wider die Sophisten war teilweise einer jener Antagonismen, wie sie mit Notwendigkeit in den Verhältnissen einer Zeit liegen, die sich noch nicht zur Klarheit durchgerungen hat, teilweise beruhte er auch lediglich auf der Rivalität von Persönlichkeiten und hätte möglicherweise nur als historisch interessante Tatsache der Geschichte angehören können. Aber es kam anders. Das unschuldige Wort „Sophist“ blieb in der Gemeinsprache erhalten und bezeichnet eine sich stets wiederholende bewußt falsche Behandlung

des eignen und fremden Geistes, die von wirklich wertvollen Methoden der Gedankenbildung unbedingt abweicht. Es gibt natürlich eine Alltags Sophisterei, vor der wir alle auf der Hut sein müssen: das ist die Unaufrichtigkeit über Dinge zu streiten, von denen man — mögen sie nun an sich wahr oder falsch sein — aufrichtig überzeugt ist. Hierzu neigen wir zeitweilig alle, wenn wir überhaupt so unweise sind, uns untereinander in Dispute einzulassen. Indessen werden sich dergleichen Unaufrichtigkeiten meistens selbst enthüllen. Plato aber erkennt das Vorhandensein einer bei weitem hinterlistigeren Sophistik; gegen diese zieht er im *Protagoras* und mit noch größerer Macht im *Phaedrus* zu Felde, in dessen letzten Seiten der Kernpunkt des berühmten Streites zwischen den Sophisten und Sokrates oder Plato zutage tritt, eines Streites, der sich um eine Angelegenheit dreht, die an sich von bleibendem Interesse ist, und die, da sie in keinem direkten Zusammenhange mit der praktischen Sittenlehre steht, von den besonderen Vorurteilen jener Zeit nicht berührt wird. Die Sophisten hatten von Berufs wegen viel über Kunst, insbesondere über die Redekunst und die Kunst der literarischen Komposition nachgedacht. In unserm gegebenen Falle handelt es sich darum, wie es einer anstellen müsse, um wirklich zündend über die Liebe zu schreiben oder zu sprechen, wie man, sozusagen, Liebesbriefe abfassen müsse, auf daß sie das Herz rühren, an das sie sich wenden. Und nun dreht sich der Streit über das Geheimnis des Erfolges bei Liebes-

oder Freundschaftsanträgen im *Phaedrus* um folgenden wesentlichen Punkt: ist es für einen Mann, dem an dem Rufe ein guter Redner, Schriftsteller, Dichter, überhaupt ein guter Künstler zu sein, etwas gelegen ist, notwendig, oder auch nur nützlich, die Wahrheit über seinen Gegenstand zu kennen und stets nach seinem *eigenen* Bewußtsein und Gefühl gewissenhaft mit ihr Fühlung zu halten, oder soll für ihn das maßgebend sein, was andre, vielleicht ganz gleichgültige Leute, entweder selbst darüber denken oder als die Ansicht wieder anderer annehmen? Und hier erhebt nun Sokrates gegen die berufsmäßigen Lehrer der Rhetorik den Vorwurf, daß sie, ungeachtet einer gewissen oberflächlichen Gewandtheit in der Behandlung des Stoffes, den intellektuellen Grund der Dinge — wenn sie zum Beispiel über das Liebesbewußtsein ihre Lippen und vermutlich auch ihre Seelen öffnen sollen — weder selbst erreichen, noch andre zu ihm hin geleiten, während sich doch nur in innigem Zusammenhange mit ihm die Dinge mit wirklicher Meisterschaft behandeln lassen. Daß man jeden Gegenstand, den man ändern mit wahrer Macht übermitteln will, erst selbst im Innern mit sorgfältig gesicherter, umschriebener und wohl begründeter Gewalt beherrschen müsse, ist die Wahrheitslehre, die der platonische Sokrates in Worten voll starker Überzeugung, doch immer maßvoll, formuliert, und die er der kecken Theorie und Praxis des Oberflächlichen an sich entgegenhält, zu der sich die Sophisten bekannten. „Wir wollten doch,“ sagt Sokrates im *Phaedrus*, „der



„Theorie über gutes oder schlechtes Schreiben und Sprechen näher treten.“ — „Gewiß!“ — „Nun wohl: muß nicht der Geist eines Menschen, der verdienstlich reden will, mit der Wahrheit der Dinge, über die er reden will, wohl vertraut sein?“ — „Nein!“ entgegnet Phaedrus, das Kind dieses sophistischen Zeitalters, „mir hat man es anders beigebracht. Nämlich so: wenn jemand ein Meister der Redekunst werden wolle, so brauche er keineswegs zu lernen, was zum Beispiel in Wahrheit gerecht ist, sondern nur, was die Menge, die doch das Urteil spricht, dafür hält; auch nicht was gut oder schön ist, sondern nur, was sie gut oder schön findet. Denn die Ansicht der Menge überzeugt, keineswegs die Kraft, mit der man die Wahrheit der Dinge beherrscht“ (*Phaedrus*, 259—260).

**O**n nun der Vorwurf dieser Art „innerer Lüge“ gegen die Sophisten ganz mit Recht erhoben wurde oder nicht, jedenfalls sah Plato darin den Kern der sophistischen Sünde. In ihren Lehren überstürzte sich die Kunst und war nichts als Form, ohne jeden Inhalt. Sie bestand aus unzusammenhängenden empirischen Regeln, die von der Oberfläche fremder Werke abgeschöpft waren und sich mit einer allgemeinen Methode deckten, die überall rücksichtslos Zweige und Blüten von ihrer natürlichen Wurzel, die Kunst von der lebendigen Empfindung und Überzeugung trennten. Der Lakedämonier (ὁ Λάκων), der immer Platos Lieblingsschüler ist, weil er die unendliche Geduld hat, die von aufrichtiger

und wirklich leidenschaftlicher Liebe zu allem zeugt, sagt in seiner sicheren lakedämonischen Art, es gebe weder, noch könne es eine echte Redekunst geben (τοῦ λέγειν ἔτυμος τέχνη), wenn man nicht mit der Wahrheit im Bunde sei. Das erinnert uns an den Unterschied zwischen echter Gedächtniskraft und Zufallserinnerungen, auf den Plato in der vortrefflich erzählten Geschichte von der Erfindung der Schreibekunst im alten Ägypten hinweist. Er hält es für zweifelhaft, ob man das wahre Gedächtnis durch diese Erfindung gefördert habe. Wenn der unaufmerksame Leser am Rande ein Notabene anbringt, so heißt das bekanntlich häufig nur, daß er sich für immer von der Stelle verabschiedet. Λόγων ἄρα τέχνην, ὃ τὴν ἀλήθειαν μὴ εἰδώς, δόξας τε τεθηρεύκως, γέλοιόν τινα καὶ ἄτεχνον πράζεται: eine Bastardkunst, die nicht der *Wahrheit* der Dinge zustrebt, sondern nur den *Meinungen* anderer Leute nachläuft. Ein goldnes Wort, das für alle Künste gilt! Ein höchst origineller, temperamentvoller Dichter und Künstler unsrer Generation hat gesagt: „Auf die Auffassung, auf die grundlegende Gehirnarbeit kommt es an: die macht allen Unterschied in der Kunst“.

Gegen alle aufgestellten und mechanisch mitteilbaren Kunstregeln, gegen alle Regeln für literarische Komposition zum Beispiel, denen die Weihe und das klare Verständnis der Erfahrungstatsachen fehlt, von denen unser aller Wissen ausgeht und in denen es auch wahrscheinlich endet; gegen jede nur äußerliche Verordnung, deren Namen bei den ausübenden Sophisten aller Zeiten

Legion ist, περί βραχυλογίας, καὶ ἑλεεινολογίας, καὶ δεινώσεως, über Freiheit, Genauigkeit, Gleichnisse, Emphase, Ebenmaß der Teile, Einleitung, Schluß und dergleichen: gegen all das erhebt der platonische Sokrates seine Stimme und sagt: „Ihr kennt alles, was man braucht, um Harmonie zu erzielen, nur die Gesetze der Harmonie selbst kennt ihr nicht“, — τὰ πρὸ τραγωδίας, ἀλλ' οὐ τραγικά, wie Sophokles von seinem Standpunkt aus bemerkt haben würde. Sind die bewegende sophokleische Absicht und die Überzeugung vorhanden, dann wird sich das unwiderstehliche Gesetz des richtigen Ausdrucks (ἀνάγκη λογογραφική), der Zwang in einer bestimmten Form zu schreiben und zu reden, ganz von selbst fühlbar machen, und gewiß wird auch manche alte Regel über zweckmäßiges Reden und Schreiben, die man in der Schule gelernt hat, neue Lebenskraft gewinnen. Aber nur πρὸς δόξαν, den undurchdachten Anschauungen des Publikums zu Gefallen zu reden, mag für die Gerichtshöfe ausreichen, wo sich die Menschen, wie Plato in dem gegebenen Falle annimmt, um die Gerechtigkeit selbst eigentlich recht wenig kümmern, sondern ihrer ungeachtet nur darauf Wert legen, daß der Freund freigesprochen und der Feind verurteilt wird: der Geist in dem Abälard und Heloise ihre berühmten Liebesbriefe verfaßten, oder Plato im *Gastmahl* oder eben im *Phaedrus* seine flammenden und entflammenden Worte über Liebe und Freundschaft niederschrieb, ist es nicht. Es ist auch nicht die Weise, in der nach Dante ein gewisses Buch zu Paolo und

Francesca von Liebe sprach, bis sie sich — im *Inferno* befanden. So machtvoll war das Buch.

**D**er Inbegriff aller künstlerischen Schönheit liegt im Ausdruck, der fehlen muß, wo sich nichts Ausdrucksfähiges findet, denn die Linie, die Farbe, das Wort folgen gehorsam und mit peinlicher Genauigkeit den bewußten Regungen einer überzeugten, einsichtsvollen Seele. Und die Hauptarbeit der sokratischen Methode bestand darin, daß sie das Interesse des Menschen an sich selbst als der Grundlage aller Realität, als der *vraie vérité*, wie der Franzose sich ausdrückt, erweckte, daß sie Licht in das Innere des Hauses, in seine vielen Kammern, in seine Erinnerungen und Gedankenketten, auf seine beschriebenen und bemalten Wände fallen ließ. Und wenn der Jüngling auf diese Weise im eignen Hause ein volles Maß des Wirkens bereit findet, dann verliert sich natürlich entsprechend sein nichtiges Interesse an dem Oberflächlichen, rein Äußerlichen bei andern Leuten und ihren Angelegenheiten. Bei jedem echten Künstler, ja fast bei jedem Sachkundigen zeugt fast jede Art von Wissen von der Macht des Hauptgedankens, der ihn beherrscht. In ihm mündet es, von ihm ist es erfüllt. Und weil der besondere Beruf alles Redens als einer schönen Kunst auf der Führung der Seelen (*ψυχαγωγία*) beruht, so muß sich der Schriftsteller und der Redner im allgemeinen hauptsächlich mit der Wissenschaft von der Seele des Menschen, mit aller ihm nur irgend zugänglichen wahren Psychologie beschäftigen, wenn

ihm daran gelegen ist, die Gemüter nicht nur durch empirisch gewonnene Gewandtheit, (τριβῆ μόνον καὶ ἐμπειρία, ἀλλὰ τέχνη), sondern durch die Macht einer wahrhaft schönen Kunst zu beherrschen. Nur läßt sich eine solche Kunst, eine solche Theorie, „nicht mit der linken Hand greifen“, wie die Griechen sagten, und χαλεπὰ τὰ καλά. Wir müssen es uns versagen, Platos geistvolle Proben zu hören, in denen er veranschaulicht, wie Leute über die Liebe ohne Erfolg schreiben würden, und wollen ihn vielmehr selbst in seiner charakteristischen, überzeugungsfrohen Weise über dieses Thema reden lassen:

„Höre“, sagte sie, — nämlich ein gewisses prophetisches Weib, deren Aussprüche im *Gastmahle* Sokrates in den Mund gelegt werden — „höre, Sokrates, auf „meine Worte und folge ihnen, so genau du kannst. „Wer bis dahin in der Zucht der Liebe geleitet wurde, „wer das Schöne in der rechten Ordnung geschaut hat, „und sich nun dem Ende der Liebeslehren nähert, dessen Sinne werden mit einem Male eine wundervolle „Schönheit erkennen — es ist das Ziel, Sokrates, das „Ziel, auf das alle vorausgegangene Mühsal hindeutete. „Diese Schönheit ist ewig, sie hat keinen Anfang und „kein Ende; sie wächst nicht und sie welkt nicht, sie „ist nicht hierin schön und darin unschön, nicht jetzt, „nicht einmal, nicht in dieser Hinsicht schön und in jener häßlich, nicht im Auge einiger, aber nicht anderer. „Auch wird er die Schönheit nicht im Gesicht oder in „den Händen oder irgendwo sonst am Körper finden,

„noch als Spiel des Geistes oder als Wissenschaft er-  
 „kennen, noch auch in irgend welcher Kreatur, in der  
 „Erde, im Himmel, oder wo es auch sei, suchen, son-  
 „dern er wird das Schöne schauen als eine Einheit in  
 „sich selbst, das ewig seine eigne Gestalt in sich selbst  
 „bewahrt; und während alle schönen Dinge zwar schön  
 „sind, aber doch werden und vergehen, mehrt sich die  
 „Schönheit an sich nicht und vermindert sich nicht und  
 „ist keiner Veränderung ausgesetzt. Und wenn einer,  
 „der mit dem Irdischen angefangen hat, auf die rechte  
 „Weise zu lieben wußte und nun auf seinem Weg zur  
 „Höhe jene andre Schönheit zu schauen beginnt, dann  
 „steht er bald am Ziele. Denn nur so darf er die Bahn  
 „der Liebe gehen oder geführt werden: mit den schö-  
 „nen Dingen hier auf Erden fängt er an und steigt wie  
 „auf den Stufen einer Leiter immer höher empor, das  
 „Auge unverwandt auf jene andre Schönheit gerichtet.  
 „Von der Liebe zu *einem* schönen Wesen erhebt er  
 „sich zu der Liebe zu zweien; von da zu allen, und von  
 „der Liebe zu schönen Wesen zur Liebe zu schönen  
 „Berufen“, — καλὰ ἐπιτηδεύματα, worunter der Krieger-,  
 der Priester- oder der Gelehrtenstand zu verstehen  
 ist — „von den schönen Berufen zu schönen Wissen-  
 „schaften, bis er die Stufen alles Wissens überwunden  
 „hat, was nicht weniger bedeutet, als daß er zur Erkennt-  
 „nis der absoluten Schönheit selbst vorgedrungen ist,  
 „die er nun in ihrem wahren Wesen begreift. Und in  
 „diesem Augenblicke, geliebter Sokrates, rief die man-  
 „tineische Sibylle, angesichts der absoluten Schönheit,

„ist, wenn irgendwann, das Leben lebenswert. Wer  
 „sie einmal geschaut hat, der vergißt Gold und schöne  
 „Gewänder, vergisst auch die schönen Jugendgestalten,  
 „deren Anblick und Umgang jetzt dich und manch an-  
 „dern so berücken, daß ihr am liebsten, wenn es mög-  
 „lich wäre, weder Speise noch Trank berührtet, sondern  
 „bei ihnen säßet und ihnen in die Augen schautet. Was  
 „aber würde geschehen, fragte sie, wenn es einem ver-  
 „gönnt wäre, die absolute Schönheit zu schauen, klar,  
 „rein und ungemischt, frei von Fleisch, Blut und Farbe,  
 „frei von allem Tand der Sterblichkeit, die schlichte,  
 „göttliche Schönheit (μονοειδές)? Wird das Leben,  
 „sagte sie, dem Menschen verächtlich erscheinen, des-  
 „sen Blicke auf ihr ruhen dürfen, der sie sieht, wie  
 „man sie sehen muß (ὅψ δέῃ), und der bei ihr weilen  
 „darf? Glaubst du nicht vielmehr, fragte sie, daß es  
 „dem Menschen nur dort, wo er die Schönheit durch  
 „das rechte Mittel“ — durch die denkende Vernunft,  
 ὁ νοῦς — „erkennt, vergönnt ist, keine Scheingebilde  
 „der Tugend, denn er sieht kein Bild, sondern die wahre  
 „Tugend zu zeugen, da er die Wahrheit umfaßt? Und  
 „wenn er die Tugend gezeugt und genährt hat“, — die  
 Tugend ist das Kind, das der mystischen geistigen Ehe,  
 dem *connubium* zwischen der denkenden Vernunft und  
 der idealen Schönheit entsprossen wird — „dann wird  
 „Gott ihn lieben, und wenn irgend einem Menschen  
 „Unsterblichkeit winkt, so wird er ihrer teilhaftig wer-  
 „den“ (*Gastmahl*, 210).

Die große Sünde des Sophistentums, wie es Plato auffaßte, war, daß es die Realitäten leugnete. Plato dagegen hielt an den Realitäten, an den Dingen, die, „ein Ende in sich selbst waren“, fest, und der platonische Sokrates hat Recht: Platos Ausdruck ist hier so treffend, weil er kein Schüler der Sophisten war, wie er sie sich vorstellte, sondern weil er über einen Gegenstand schreibt, den er wirklich kennt.





DER GENIUS PLATOS



**J**EDE wahre Kritik eines philosophischen Systemes, wie auch eines jeden andern Erzeugnisses des menschlichen Geistes muß mit einer historischen Einschätzung der vorausgegangenen und gleichzeitigen Verhältnisse beginnen, die dazu beigetragen haben, es genau zu dem zu machen, was es ist. Aber hier endet eine vollständige Kritik nicht. Wenn die Entwicklung abstrakter Lehren, von denen die Geschichte der Philosophie uns berichtet, auf der einen Seite auch immer von dem unentrinnbaren, unwiderstehlichen, mechanischen Spiele der Verhältnisse einer Zeit abhängig ist, die sich zerlegen und erklären lassen, so arbeitet doch auch immer, gleichsam von der entgegengesetzten Seite die mehr oder weniger unerklärliche Kraft der Persönlichkeit mit, die den Verhältnissen Widerstand leistet, während sie ihrem formenden Einflusse unterliegt. Man kann sogar sagen: die Hauptaufgabe der Literatur-, der Kunst- und der philosophischen Kritik setzt genau in dem Punkte ein, wo die Schätzung des Milieus, der allgemeinen Bedingungen, die alle Erzeugnisse eines bestimmten Zeitalters beeinflussen, aufhört, und wir mit dem Einziggearteten des individuellen Genies in Berührung kommen, das, willensgewaltig, trotz allem seiner Umgebung gewachsen ist. Wer sich also zum Beispiel dem Studium Platos hingibt, dem fällt nicht nur die Aufgabe zu, den allgemeinen Charakter einer *Zeit* so weit als möglich wieder herzustellen, sondern er muß auch nach bestem Vermögen das Bild einer *Persönlichkeit* erneuern.

Es liegt auf der Hand, daß wir uns das platonische System überhaupt nur in wohlbegründetem Zusammenhange mit den Sophisten und der sophistischen Welt, die Plato umgab, mit seinem Meister Sokrates und den vorsokratischen Philosophien, das heißt im Zusammenhange mit den mechanischen Einflüssen der Vergangenheit und der Gegenwart vor Augen führen können; aber es webt doch auch Platos eigne Persönlichkeit darin.

Eine Persönlichkeit, die, wie wir gleich vorausschicken wollen, von einer gewissen Kompliziertheit war. Die großen Meister der Philosophie sind zum größten Teile nur ihre bemerkenswert schlichten Diener gewesen. Sie haben der Wissenschaft *in vacuo* gedient, als ob sie die Charaktereinfalt, den verzehrenden Intellektualismus des Aristoteles nachahmen wollten, der auf seine Weise fraglos recht eindrucksvoll, recht heroisch war; sie haben ihr gedient, als ob nichts Unphilosophisches wie Glaube, Träume, Liebe, Sinnesempfindungen sie auch nur für eine Stunde von ihr abspenstig machen könnte. Abgesehen davon, daß unsre Kenntnis ihrer Lebensgeschichten nur gering ist, — es war ja auch wenig genug darüber zu berichten — sind uns ihre Neigungen ganz und gar unbekannt; schloß doch die eine abstrakte, wissenschaftliche Kraft, die sie beherrschte, in der Tat jede Temperamentsäußerung unbedingt aus. Sie waren selbst wenig mehr als intellektuelle Abstraktionen, und so bekannte sich denn auch die Philosophie in ihren Seelen getreulich zu ihren

Farben oder ihrer Farblosigkeit: sie gab nicht nur, wie Hegel von ihr gesagt hat, das Graue, sondern überhaupt alle Farben grau wieder.

Mit Plato verhielt es sich anders. Sein Wahrheitsdrang widerstrebte oder folgte nur gewissen unaustilgbaren Anlagen seiner Natur, die an sich vielleicht nicht ganz dazu paßten. Aber die eigentümliche platonische Qualität beruht eben auf der Mischung verschiedener Elemente in der Zusammensetzung seines Geistes. Der Platonismus legt zwar nachdrücklich für das Unsichtbare, Transzendente, Nieerprobte Zeugnis ab, für die Schönheit zum Beispiel, die kein körperliches Auge je erblicken kann, aber der Schöpfer dieser Philosophie des Unsichtbaren war ein Mann, für den, wie man von einem ganz anders gearteten französischen Schriftsteller gesagt hat, „die sichtbare Welt wirklich vorhanden war“. Darüber kann niemand im Zweifel sein, der auch nur eine Seite von ihm kennt, und dieser Umstand war es, der viele, die wenig oder gar nichts für die von ihm erörterten Fragen übrig hatten, zu Plato geführt und an seine Seiten gefesselt hat. Streng wie er zu sein scheint und auf der Grundlage wohlerwogener Prinzipien auch wirklich ist, erreicht er doch diese Selbstbeherrschung, diese ästhetisch so einnehmende Strenge nur durch die Züchtigung, durch die Kontrolle, der sich seine vielseitig interessierte, sinnenfrohe Natur unterwerfen muß. Gewiß! die gerade damals in Athen besonders sehenswerte sichtbare Welt war für Plato wirklich vorhanden; sie ist auch dann vorhanden — wir legen auf diesen

Punkt Gewicht — und macht sich überall schaffend bemerkbar, wenn er sich scheinbar von ihr ab- und unsichtbaren Dingen zugewendet hat.

Er hat in die etwas düsterfarbene Schule des Sokrates, in der man dergleichen ungerührt betrachten und verachten lernte, eine Fähigkeit sinnlich zu empfinden hineingetragen, in der das Zeug zu einer Odyssee, oder zu Dichtern wie die Sappho, wie Catull es waren, steckte. Auch verfügte er über eine praktische Intelligenz, verstand es, seine Pfunde dem Volk zur Freude zu verwerten, und schrieb ein philosophisches und doch weltmännisch elegantes Griechisch, das ihn zum erfolgreichsten Sophisten hätte machen können. Niemand kann sich dem Eindruck entziehen, daß sein Geist ein wahrer Stapelplatz der lebensvollsten Abbilder von Menschen und Dingen ist. Nichts, das überhaupt Auge und Ohr auf sich lenken kann, ist seiner Beachtung zu gering. Er geht durch das Menschengewühl hindurch und studiert das kleinste Handwerk nicht weniger als die feierlichen Hymnen. Der Philosoph *à la mode* spricht zum Beispiel von der „stummen Materie“; Plato aber hat sich viel zu lange in den Werkstätten der Kupferschmiede aufgehalten, um auf ein so törichtes Beiwort zu verfallen. Nicht weniger wie in solchen Kleinigkeiten offenbart sich der stete Einfluß, den die Gegenstände der Sinnenwelt auf ihn ausüben, in der Art und Weise, wie er eine lange Geschichte zu erzählen versteht, — keiner kam ihm darin zuvor! — und wie er höchst anschaulich ganze Szenen aus dem Alltagsleben dar-

stellt. Der Eingang zum *Staat* ist ein gutes Beispiel dafür. Sein Sokrates ist wie andere auf eine neue religiöse Zeremonie gespannt und begierig zu sehen, wie es dabei zugeht. Und dann — wie heutzutage — wäre es ja auch eine gute Gelegenheit liebe Bekannte zu begrüßen: Ξυνεσόμεθα πολλοῖς τῶν νέων αὐτόθι. „Wir werden eine Menge unsrer jungen Freunde dort sehen; werden uns an einem Gespräch gütlich tun, und, etwas ganz Neues: zu Ehren der Göttin wird ein Fackelzug zu Pferde stattfinden! — Wie? Zu Pferde? Und sie werden sich im Rennen die Fackeln einander zureichen? — Ja, und die ganze Nacht hindurch gibt es festliche Beleuchtung. 's ist der Mühe wert!“ — — — längst vergangene mitternächtliche Stunde, die du „deinen Feuerchein noch auf uns sendest durch die Jahrhunderte“, wie Carlyle von einer andern lebhaft bewegten Szene gesagt hat. Die Würfelspielerszene im *Lysis* läßt sich daneben stellen. Sie hat den lebensvollen Reiz der Murilloschen Bettelbuben, die man mit einem plötzlichen Blick auf die Leinwand dabei überraschen kann, wie sie ihren Mund bewegen, wie sie lachen, plaudern, ihre Brotkruste kauen, alles zur gleichen Zeit. Und hier haben wir die Knaben! Noch tragen sie das festliche Gewand, in dem sie an einer religiösen Zeremonie teilnehmen mußten. Sie ist kaum vorüber, aber schon sind sie beim Würfelspiel, das einige gerade vor der Türe, andre in einer Ecke des Gemaches betreiben. Zwar erzählt Plato niemals, ohne daß eine bestimmte Veranlassung dazu vorliegt, aber er weiß doch eine

Geschichte um ihrer selbst willen zu schätzen, er kann auch im Handumdrehen aus Wahrheit oder Dichtung eine zusammenfügen und die eines andern besser erzählen, wie zum Beispiel die lieben, dürrer attischen Heuschrecken einmal menschliche Wesen waren, aber als die Musen sich zum ersten Male auf die Erde herabließen, von ihrer Musik so entzückt wurden, daß sie Essen und Trinken vergaßen und auf diese Weise ihr Leben verloren. Und dann, im *Staate*, die Geschichte von Gyges und seinem Ring, der die Kraft hat seinen Träger unsichtbar zu machen — sie gleitet dahin, leicht, wie jener Ring auf den Finger gleitet.

Natürlich zieren Plato, wie alle Meister der Literatur, eine ganze Anzahl trefflicher Eigenschaften, doch hat ihm wohl keine mehr freundwillige Leser gewonnen, als seine Fähigkeit, diesen Eindruck sichtbarer Wirklichkeitswerte hervorzurufen. Ihm stellte sich alles Wissen — und auf der höchsten Stufe des Wissens mußte es sich nach seiner Auffassung notwendig so verhalten — als das Bekanntwerden mit einer Persönlichkeit dar. Sogar der Dialog selbst, diese eigenste Schöpfung seiner literarischen Kunst, gewinnt unter seinen Händen und seiner meisterhaften Führung das Aussehen einer lebendigen Individualität, so klar ist der Sinn, den er von der sich langsam entwickelnden Physiognomie, das heißt dem organischen Baue, der Symmetrie, dem Ausdruck der Sache aus auf ihn einwirken läßt. Es gelingt ihm zum Beispiel, all die verschiedenen und ungleichartigen Gegenstände des *Staates* mit solchem Erfolg zu einem

handlichen Ganzen zusammenzufassen, daß man sich am Ende einbildet, der lange Dialog, der mindestens dreihundert Seiten füllt, könne vielleicht einen Nachmittag gedauert haben.

Und dann die Beteiligten selbst. Wenn Plato auch nicht den Sokrates seiner Dialoge geschaffen hat, so gelangen ihm doch andre kaum weniger lebenswahre Charaktere. Der junge Charmides, in dem sich die natürliche, der greise Kephalus, in dem sich die erworbene Selbstbeherrschung verkörpert; die sophokleische Anmut, mit der Kephalus im Hofe seines friedlichen Hauses priesterlich würdig am Altar sitzt; die ganze große unterschiedlich veranlagte und ungleichaltrige Gesellschaft, — freilich: die Jugend in ihrer ganzen Lebensfreudigkeit überwiegt — die sich durch die Dialoge drängt: wer kennt sie und zweifelt noch an der Gewalt, die Plato über die Menschen hatte, an dem Einfluß, den die Menschen auf ihn ausübten? Es kommt auch vor, daß Charaktere, die ihn interessiert, beeinflussen oder in irgend welcher Weise berührt haben, einem Werke, auch wenn er sie nicht ausdrücklich darin einführt, wie durch persönliche Einwirkung Form und Farbe verleihen und hinter einer vorgeblich durchaus abstrakten Analyse einer durchaus abstrakten ethischen Situation zu Tage treten. So läßt sich in der Schilderung des leidenden Gerechten die Gestalt des sterbenden Sokrates mit ihrem ganzen Pathos erkennen, eine Schilderung, die im zweiten Buche des *Staat*s tatsächlich ihm in den Mund gelegt wird. So erfüllt der gewinnende



Glanz der verlorenen Seele des Alkibiades die Seiten des sechsten Buches, die von der Natur eines Aristokraten durch Geburt und Geistesgaben handeln, von den Gefahren, die eine solche Natur in dem zeitgenössischen Athen bedrohen, und den Eigenschaften, die ihm zum Heiland oder zum Verderber einer Gesellschaftsordnung machen müssen, die sich dem Einflusse seiner auffallenden Gegenwart nicht entziehen kann. *Corruptio optimi pessima*. Aber selbst hier, wo sich Plato mit den geheimsten Bestandteilen der Persönlichkeit beschäftigt, bleibt sein Auge doch stets seinem eigentlichen Gegenstande, dem Charakter, zugewandt, den man aus Charakterzügen, aus Merkmalen, erkennt, die ihn zu einer sinnlich wahrnehmbaren Tatsache machen: aus dem Wechsel der Farbe im Gesicht und des Tones in der Stimme, durch die Gebärden, aus dem physiognomisch wirklich Bedeutsamen, oder auch aus den Scheinwerten des Gebärdenspieles, der Blicke und der Rede. Das sichtbar Ausdrucksvolle in und an den einzelnen Persönlichkeiten, die Blitze des Temperaments, die den Fortgang eines Gespräches hemmen und es doch mit neuem Interesse beleben, die zarten Rührungen des Beisammenseins, die den Sinnen alle Feinheiten des Herzens und des Intellectes mitteilen: all dem seine Aufmerksamkeit zu widmen hält er stets für reichlich der Mühe wert.

Da haben wir zum Beispiel das scharfe Pygmäenseelchen, das jede Kleinigkeit erlugt und einen vortrefflichen Juristen abgibt. Wir sehen und hören den Rhapsoden, dessen gefühlvoller Vortrag seines Stückes nichts

weniger als eine Interpretation desselben ist — er vereinigt den Künstler und den Kritiker in einer Person. Wir lernen die persönlichen Eitelkeiten der Sprecher in den Dialogen kennen, als ob Plato jeden einzelnen beobachtet und belauscht hätte, und wir bemerken das unvermeidliche Sichvordrängen der Jugend bei jeder Gelegenheit, trotz allem Reiz ihrer Sitten und aller Bescheidenheit ihrer Seelen, für die er liebevoll Zeugnis ablegt. Nichts befriedigt Plato mehr, als sich im Zusammenhang mit einer Lebensbedingung zu fühlen, die ihr ganzes Wesen unmittelbar in köstliche Farbe, Bewegung, Klänge umsetzt. Das achte und neunte Buch des *Staates* bilden bekanntlich einen ernsten Beitrag zur abstrakten Moral- und politischen Theorie, eine Verallgemeinerung der folgenschweren Charakterwandlungen bei Menschen und Staaten. Aber bei seinen Beobachtungen über die konkreten Individualzüge bei jung und alt, die uns auf unserm Wege erfrischen, zum Beispiel über den Unterschied in aller Gleichheit bei Söhnen und Vätern, den Einfluß der Diener auf ihre Herren, die Bedeutung geringfügiger Rangstreitigkeiten für Sitten und Launen einer verarmenden Familie, das ganze moralische Farbenspiel im Widerschein bloß äußerer Verhältnisse auf der wahren Natur des Menschen: bei der Schilderung aller dieser Eigentümlichkeiten verfügt Plato über einen Hauch von der eigenartigen Feinheit Thackerays. Er genießt sie um ihrer selbst willen. Er war ein geborener Romancier.

Natürlich ist Plato auch reich an Humor; er verfügt

über ein gewisses Maß von Ironie, das Salz, das die Würze und die Süßigkeit seiner Rede nicht am Glauben kleben läßt. Die Geziertheit der Sophisten, der Professoren, ihr theatralisches Gebaren und ihren Mangel an Eleganz, das harte Lachen und das großtuerische Benehmen des Thrasymachus, dessen fester Wille, das große Publikum zum Teilnehmer an einer privaten Unterhaltung zu machen für seinen ganzen Charakter bezeichnend ist: er hält sie mit scharf gespitztem Stifte fest, er beobachtet sie mit der feinen Bosheit, der die Franzosen das Beiwort *malin* gegeben haben. Einmal hat man den Thrasymachus tatsächlich erröten gesehen. Aber mit einer ganz andern Art von Feinheit erzählt Plato von dem Erröten der Jungen, zum Beispiel des Hippokrates im *Protagoras*. Er hat vernommen, daß der große Sophist in Athen im Hause des Kallikles weile, und der fleißige junge Scholar erhebt sich bei Zeiten voller Begierde ihn zu hören. Und weckt vor Tagesanbruch den Sokrates auf. Wie sie sich nun im Hofe ergehen und warten, da spricht der Jüngling von dem Sehnen seines Geistes und errötet über sein Geständnis. In diesem Augenblicke sendet auch die Morgensonne ihre ersten Strahlen, als wollte sie des Knaben errötendes Antlitz verraten: Καὶ ὃς εἶπεν ἐρυθριάσας, ἤδη γὰρ ὑπέφαινε τι ἡμέρας ὥστε καταφανῆ αὐτὸν γενέσθαι. Der Mann, der dies so genau beobachtet hat, war gewiß künstlerisch fein besaitet und besaß einen durchdringenden Blick für die Subtilitäten der Farbe als sinnlich wahrnehmbar gemachtem Seelenausdruck. „Mag ich auch sonst ein ärmliches

Geschöpf sein“, sagt der platonische Sokrates im *Lysis* gelegentlich eines andern jugendlichen Errötens, „so ward mir doch *eine* Gabe: ich vermag auf den ersten Blick den Liebenden und den Geliebten zu erkennen.“

Mit der durch das Ohr vernehmbaren Welt verhält es sich ebenso. Die wundervolle Monotonie der Stimme des großen Sophisten zum Beispiel „tönt, wenn sie einmal in Gang gekommen ist, fort wie eine eiserne Schale, die, angeschlagen, weiterhallt, bis einer seine Hand darauf legt“. Und wie die Feinheit seines Auges und Ohres, so ergibt sich die Schärfe und die Beharrlichkeit seiner Beobachtungen aus den sorgfältig ausgearbeiteten Bildern, auf die der bedachtsame Leser schon lauert: der Aufruhr der Seeleute im Schiffe — dem Schiff des Staates oder der eignen Seele; Echo, Lichter und Schatten in der halbhellen Höhle — dem menschlichen Geiste; die gefangenen Vögel im *Theaetet*, die mit den flüchtigen, halberfaßten Begriffen eines unvollkommen gebildeten Verstandes verglichen werden. *Richtige* Begriffe müssen dagegen, wie von gewissenhaften Färbern, durch die beharrliche Gründlichkeit der „dialektischen Methode“ der Seele eingeprägt werden. Er veranlaßt uns, gleich ihm, bei solchen Färbern zu verweilen und zuzusehen, wie sie mit ihrem Purpur umgehen, und so färbt er, wie mit ethischer Farbe, alle Eindrücke, die sein Auge empfängt. Er bemalt im Vorwärtsschreiten gleichsam den Rand seiner hochfliegenden philosophischen Rede, und merkt es selbst kaum. So bildet der mönchische Schreiber Vögel und Blumen mit aller

irdischen Wahrheit auf dem freien Raume zwischen seinen himmlischen Betrachtungen ab.

Für Plato hat die sinnlich wahrnehmbare Welt deshalb „wirkliches Dasein“, weil er von Natur aus, vor allem andern, unendlich und unwandelbar *liebt*. Nur hierin liegt das Geheimnis seines unermüdlich spähenden, empfänglichen Auges und seines empfindlichen Ohres. Das bewegende Interesse seiner im tiefsten Grunde eindrucksfähigen Jugend dient, wie es bei wirklich aufnahmefähigen Naturen immer der Fall ist, allem folgenden als Muster und Gesetz. Dieses bewegende Interesse waren für Plato τὰ ἐρωτικά, wie er sich ausdrückt, die Erfahrungen und die Lehren der Liebe gewesen. Und da sich die Liebe naturgemäß in erster Linie mit sinnlich wahrnehmbaren Persönlichkeiten befassen muß, so war mit ihren Lehren eine aufs höchste entwickelte Kultur der Sinne verbunden. „Nach Art der Liebenden“ späht er unablässig nach den zarten Botschaften, den feineren Eröffnungen aus, die dem Auge und dem Ohr zu übermitteln wären. Wenn in der späteren Entwicklung seiner Philosophie das höchste Wissen dem Bekanntwerden mit einer Persönlichkeit ähnelt, wenn die Beziehungen der Vernunft zur Wahrheit die Merkmale des gegenseitigen Verkehrs zwischen Menschen tragen, und wenn er seine Vorstellung von der eigentlich unsichtbaren Welt der Ideen nach den Eigentümlichkeiten persönlicher Beziehungen gestaltet, so geschieht dies zum Teil deswegen, weil sich für ihn, den Liebenden, die ganze sichtbare Welt, all ihre Farben,

Formen und Reize, ihre Stärke und ihre Blüte vor allem mit der Stärke und Blüte sichtbarer, lebender Menschen vereinigt haben mußte. Sie, die sich durch Wort, Blick und Berührung, durch das Medium der Sinne kundgaben, bargen die Kräfte, die während der unerklärbaren Gewaltherrschaft eines Menschen über den andern die Seele bildeten.

Das Geheimnis von Platos weitgehender Anteilnahme an der Sinnenwelt und an den Eindrücken der Sinnesorgane und der Macht, die er über sie ausübte, liegt also darin, daß er, ähnlich wie Dante, ein Liebender, ein großer Liebender war. In der leidenschaftlichen Glut seiner Ideen vermischt sich und verschmilzt das Körperliche und das Geistige bei ihm wie bei Dante. Das Geistige gewinnt in der Hitze dieses Feuers die endgültige Gegenständlichkeit des Kristalls, während andererseits das Stoffliche von jedem Erdenrest und jeder Unreinlichkeit befreit wird. Wir müssen also den Einklang zwischen Platos Jugend und seinem liebevollen Gemüt im Auge behalten, das neben aller genialischen Kraft bedeutsam einwirkt; denn die Liebe begünstigt, entwickelt und verfeinert die sinnlichen Fähigkeiten, die Kräfte des Auges, des Ohres, der Phantasie, die ihre lebensvollsten Schöpfungen umzugestalten weiß, der Rede, die am besten auf sie einzugehen und sie zu wiederholen vermag. Daher kommt es, daß man die sichtbaren Dinge, von denen Plato spricht, vor sich zu sehen vermeint. Fürwahr, er, der im *Gastmahl* als Parallele zu der stufenweisen Erhebung des Geistes zum

vollkommenen Wissen den Pfad, die Leiter der Liebe und ihren freudevollen Aufstieg zu einer höheren Schönheit als wir je mit Augen geschaut haben so lebendig beschreibt: er kannte τὰ ἐρωτικά, alle Wege der Liebe, im buchstäblichen Sinne. Er redet zwar nur rückblickend von ihnen, aber er weiß recht wohl, worüber er redet. Plato ist nicht immer der platonische Liebhaber gewesen, er war vielmehr ganz natürlicher Weise, wie er Sokrates von sich sagen läßt, ἥττων τῶν καλῶν: dem Einflusse schöner Menschen unterworfen. Die Farbe der Sühne zwischen der Glut seiner Phantasie und seiner Ausdrucksfähigkeit deutet darauf hin, daß die endliche Harmonie seiner Natur nur allmählich aus ihm heraus gehämmert werden konnte, und schmückt die Selbstbeherrschung, die in seinem Wesen so auffallend zutage tritt, mit den Reizen einer mühevoll ausgedachten künstlerischen Wirkung.

Denn an diesem Punkte müssen wir uns vergegenwärtigen, daß Plato, ebenfalls ganz natürlicher Weise, instinktiv, abgesehen von den strengen Mächten, die ihn später an sich zogen und festhielten, mit einer Art kühler Leidenschaft die Mäßigung liebte. Wiederum ist es eine Mäßigung, die man als sichtbaren Gegenstand ins Auge fassen kann, zum Beispiel in der Persönlichkeit des Charmides, in der gedämpften, grauäugigen Lieblichkeit, „in nüchternes Grau gehüllt“, oder in den alten Marmorgestalten jugendlicher Wettkämpfer, die ihn und seinesgleichen mit gesunden, kräftigen Formen darstellen, wie sie die Mäßigung verleiht. Daß ihn aber

einst die physische Schönheit in einer mehr sinnlichen Gestalt in große Unruhe versetzt und ihn in Zwiespalt mit sich selbst gebracht hatte, können wir seinen eignen Worten in einer berühmten Stelle des *Phaedrus* entnehmen, wo er davon spricht, wie schwierig es ist, die geflügelten Rosse des Körpers zu lenken, welcher der Wagen der Seele ist.

Dabei scheint Plato über ein gewisses Maß von Unklarheit nicht hinwegzukommen. Ihn verwirrt weniger der Unterschied zwischen der Aphrodite Urania und der Aphrodite Pandemos, den er im *Gastmahl* feststellt, noch auch lediglich die Schwierigkeit, eine innere Schönheit mit der äußeren Schönheit zu versöhnen, oder die eigentümliche Vermengung des Schönen mit Andersartigem zu erklären, die sich, abgesehen von dem noch unerkannten ewigen Urstoff, überall findet; was ihn weit mehr quält, ist die Erfahrung, daß sich auch für das klarste Auge und für das bestgeschulte Seelenvermögen das Schöne offenbar niemals vollkommen mit dem Guten deckt. In dieser Form tritt das weltalte Rätsel von der Existenz des Übels an ihn heran. Die Frage scheint seinen Verstand auf eine ebenso schwierige Probe gestellt zu haben, wie vordem seine Willenskraft, und er empfindet es freudig, daß er im natürlichen Fortgang der Jahre jedenfalls ein weniger glühender Liebhaber wurde. Plato ist die Autorität für ein Wort des Sophokles über den befreienden Schwund der Leidenschaften bei zunehmendem Alter: es sei „als ob man der Knechtschaft unter einer Horde Verrückter los und ledig würde“. Für ihn



selbst ist ein gelassenes Zurückblicken auf diesen Zwiespalt bezeichnend, und er beneidet fast das nahezu entkörperte Alter des Kephalus, der jenen Ausspruch des Sophokles anführt, während er sich beschaulich seinen priesterlichen Obliegenheiten widmet. In Verbindung mit dieser stillen Szene und im Gegensatz zu der üppigen Kraft des *Phaedrus* und des *Gastmahls* betrachte man eine Stelle im neunten Buche des *Staates*, die man wegen eines gewissen Anflugs von späterem Mystizismus Platos Abendgebet nennen könnte:

„Wenn sich ein Mensch von gesunden, maßvollen  
„Neigungen zur Ruhe begibt, nachdem er das Geistige  
„in ihm an schönen Gedanken und hohen Problemen  
„gelobt, nachdem er das volle Einheitsbewußtsein mit  
„sich selbst erlangt und auf der andern Seite das Element der Begierde weder dem Hunger noch der Über-  
„sättigung preisgegeben hat, auf daß es recht fest  
„schlafe und weder durch Schmerz noch durch Lust  
„das Edelste in ihm behellige, sondern es einsam, in  
„seines Daseins reinster Gestalt, nach einem Ziele hin-  
„streben, es schauen, ein unbekanntes Etwas erkennen  
„lasse, sei dies nun ein Ereignis der Vergangenheit,  
„der Gegenwart oder der Zukunft; und wenn er auf  
„ähnliche Weise auch den Trieb des Hasses besänftigt  
„hat, so daß sich seiner keinerlei bittere Gedanken be-  
„mächtigen, sondern die beiden schlimmen Triebe sei-  
„ner Seele friedlich ruhen, und nur der dritte, in dessen  
„Schoß die Vernunft lebt, sich regt und rührt: daß er in  
„dem Schlafe ganz besonders der Wahrheit teilhaftig

„wird, und daß *dann* seine Traumgesichte am wenigsten „zuchtlosen Gedanken anheimfallen, wirst du wohl „wissen (*Staat*, 571—572).

Plato hatte nämlich im Alter von ungefähr achtundzwanzig Jahren der „Apologie“ des Sokrates gelauscht, hatte von andern alles erfahren, was sie von seinen letzten Stunden gehört oder gesehen hatten; vielleicht war er sogar selbst Zeuge dieser letzten Stunden gewesen. Damals hatte sich „die Gerechtigkeit an sich, die absolute Gerechtigkeit“ fast wie ein sichtbarer Gegenstand offenbart und ihm hohe Weihen verliehen. Der reiche und reichbegabte junge Mann, der, wie seine literarische Gewandtheit beweist, der glänzendste, wirkungsvollste Sophist hätte werden können, der befähigt war, Dialoge nach Belieben zu Schauspielen, Tragödien, vielleicht auch zu Komödien auszugestalten, dessen Fähigkeit sinnlich und graphisch zu schildern genügt hätte, um einen Dichter wie den Sänger der Odyssee, wie Sappho, wie Catull aus ihm zu machen, einen Dichter, den man gerade um seines Reizes willen aus der Idealstadt ausgewiesen haben würde: dieser Jüngling verwandelt sich in das Werkzeug erhabensten Ernstes, ist durchdrungen von einem vollkommen reifen Gefühl „für die Wichtigkeit der Stoffe, die er zum Gegenstande seiner Gespräche macht, und für die Schwäche des Menschen“, ein Gefühl, dem man bei griechischen Schriftstellern noch seltener begegnet, als bei römischen. Von seinem seltsamen aber herrlichen Lehrer, der ihm die köstlichste aller Gaben, ein

unerschöpfliches Selbstinteresse, dargereicht hatte, erbt er dessen Sympathien und Antipathien, obwohl sie gewissen machtvollen Strömungen in seiner eignen Natur fremd sind. Auf diesem Wege übernimmt er auch seine Vorliebe für die angreifende Gedankenstrenge, welche die eleatische Schule auszeichnet, übernimmt er die Gegnerschaft gegen die erfolgreichen Sophisten der Zeit, in denen die alte skeptische Bewegungsphilosophie als Moraltheorie wieder auferstanden zu sein schien, und von nun an ist dieser Meister des Sichtbaren, dieser glühende Liebhaber ein Liebhaber des Unsichtbaren; bei all dem großen Reichtum an Gefühl, Sprachkunst und Phantasie, der den Genius Platos von Natur aus umkleidet, macht sich ein asketischer Einschlag geltend, der in den platonischen Dialogen beständig zutage tritt und sich nicht wegklären läßt.

In dem Liebhaber, der zum Liebhaber des Unsichtbaren, aber eben weil er liebt, auch buchstäblich zum Seher des Unsichtbaren geworden ist; der die Welt der geistigen Verallgemeinerungen mit sorgfältig kultivierten körperlichen Sinnen, ausgestattet mit der natürlichen Stärke und der erworbenen Schärfe des Auges und des Ohres betritt — Anlagen, die, wie er sich ausdrückt, eigentlich zu den ἐρωτικά, zu der Zucht der sinnlichen Liebe gehören; der auch in jener Welt sieht und hört und die Bilder des dort Erschauten unablässig mit den Bedingungen des ursprünglich rein Geistigen vereinigt; der auf diese Weise das „unbestellte Land“ mit köst-

lichen Farben und Formen erfüllt, als ob dort nun endlich der Geist mit wirklichen Lebewesen Umgang pflegen könnte, die wie durch persönliche Verwandtschaft, durch Abstoßung und Anziehung den ganzen sogenannten Magnetismus wirklicher Menschenliebe und Menschenfreundschaft auf uns ausüben: in diesem Bilde erkennen wir die Formel für den Genius Platos, die Grundbedingung des spezifisch platonischen Temperamentes, des Platonismus. Und sein Stil, weil er Platos eigenster Stil ist, schmiegte sich dieser seiner geistigen Verfassung an und fördert sie auch wiederum bei anderen. Er mengt gleichsam dem Gewebe seiner Schöpfungen sichtbare Farben bei; sein Wortschatz, der Rohstoff, mit dem er arbeitet, zeichnet sich durch köstliche ästhetische Eigenschaften aus; man kann behaupten, daß fast jedes Wort seinen bildlichen Wert besitzt. Und doch hat vielleicht niemand so machtvoll wie er buchstäblich in die unerforschten Tiefen der Gedankenwelt hinuntergeleuchtet und mit wahrhaft „substantiellem“ Wort und Ausdruck dort den bloßen Schattenwesen, den schleierhaften Andeutungen und Mutmaßungen des spekulativen Geistes ihre Plätze angewiesen. Alle seine Gefühls- und Verstandeskräfte vereinigen sich in der einen Hauptfähigkeit des theoretischen Schauens, θεωρία, der vorstellenden Vernunft.

Es bildet die Aufgabe und das Vergnügen des Lesers der Dialoge, dem Faden von physischer Farbe nachzugehen, der sie durchzieht und sich gelegentlich zu mächtigen, gewirkten Schöpfungen vervielfältigt. Man kann ohne weiteres irgend eine bestimmte literarische

Eigenschaft lieber in diesem oder jenem einen Dialoge suchen, zum Beispiel besonders schlagfertigen attischen Witz, männlich-praktische Veranlagung für die Behandlung philosophischer Fragen im *Gorgias*, eine Kraft der Menschengestaltung, die an die Kunst des Marmorbildners erinnert, im *Charmides*, gewisse glänzende Farbenwirkungen im *Timaeus*; aber niemand, der den *Theaetet*, den *Phaedrus* oder das siebente Buch des *Staates* liest, kann seine Fähigkeit auch in der direkt entgegengesetzten Richtung, seine Begabung, durch Worte die Tiefen des Gedankens zu ergründen, seine buchstäblich plastische Kraft in Frage stellen, wenn er zu Begriffen und Ausdrücken umformt, was jedenfalls für die sprachliche Behandlung von Natur aus zu unbegrifflich, zu dunkel erschien. Er weiß die unsichtbaren Taten, Entwicklungen und Schöpfungen des abstrakten Geistes so meisterhaft und treffend zu benennen, wie einst Adam die sichtbaren, lebendigen Geschöpfe. Er spricht von ihnen, und auch die Abstraktionen scheinen sich in sichtbare, lebendige Geschöpfe zu verwandeln. Wir lesen die spekulativen Dichtungen eines Wordsworth, eines Tennyson und bemerken, daß die Sprache eine große metaphysische Kraft empfangen hat, die keineswegs rein technisch oder scholastisch ist, wir erkennen auch, wie sehr eine solche Sprache das Verständnis, das wahre Durchdringen der Stoffe, der Gedanken, der geistigen Vorgänge unterstützt, die jene Worte bezeichnen. Es ist ein Wortschatz entstanden, dem sich die Gedanken willig anvertrauen, durch den sie —

fraglos zum Gewinn für unsere Geisteskräfte im allgemeinen — zu einer höheren Stufe des abstrakten Auffassungsvermögens ausgebildet, angeregt und erhoben werden. Das Verdienst dafür kommt natürlich in erster Linie Platos Nachfolger Aristoteles zu, dessen Lebenswerk in Analysen und Definitionen bestand, und nächst ihm seinen Nachfolgern, den Schulmännern und ihrer systematischen Ausbildung eines haarscharfen Instrumentes, dessen feinste Schwankungen sie mit Hilfe des analytischen Intellektes zu verzeichnen imstande waren. Aber Aristoteles war selbst der erste Schulmann, er kam nach Plato und hat nur in die Formeln einer kunstgerechten Terminologie, einer technischen Sprache gegossen, was bei Plato noch gemeinverständlich, eigen, persönlich, das innere Ergebnis seines Vorstellungsvermögens war, eine Kraft des Schauens, die auch andern die Fähigkeit verlieh, das zu sehen, was sich ihm dank seiner ureigensten Intuition enthüllte.

**U**nsre Denkfähigkeit wird durchweg von unsrer Sprachbeherrschung bestimmt. Und unmittelbar von den Lippen Platos ist, wie in ungezwungenem Plaudern, die Sprache entsprungen, in der seit jener Zeit der Geist mit sich und über sich selbst Zwiesprache gepflogen hat. Er bedient sich dabei des inneren Dialoges, der das treibende Prinzip der dialektischen Methode als des Werkzeuges zur Erkenntnis der Wahrheit ist. Denn der wirklich wesentliche, der dynamische Dialog ist stets der des Geistes mit sich selbst, und ein Gespräch mit

Sokrates oder Plato vermag nicht mehr, als ihn zu fördern. Und so veranlassen uns denn Platos Worte an sich schon zu einer umfassenderen und feineren Würdigung der geistigen Vorgänge in uns; sie allein bedeuten schon eine Entdeckung im Reiche des Geistes. Er hat uns zu Bürgern jener unwirtlichen und doch so anziehenden Einsamkeiten gemacht, die so fern, so hoch gelegen sind und doch von Natur aus so nahe an uns heranreichen. Er hat sie mit erkennbaren Gestalten bevölkert. Und mehr noch: mit dem ihm eignen Sprachtalent hat er die leeren Räume geahnt, die ein Wissen, das damals nur denkbar war, und Erfahrungen, die erst noch gemacht werden mußten, eines Tages ausfüllen sollten. Und so haben denn die Leute, die ihm wirkliche spekulative Ergebnisse nicht zugestehen und gerade seine Darstellung der unsichtbaren theoretischen Welt nicht gelten lassen wollen, mitunter ganz recht gehabt, wenn sie einwandten, er habe den Nichtigkeiten metaphysischer Annahmen, den Träumen eines Geistes, der von seiner eigenen Inhaltslosigkeit zehren wollte, lediglich durch die Kraft der abstrakten Sprache zu einer täuschenden Ähnlichkeit mit Realitäten und Substanzen verholpen.

Er befindet sich in der Lage eines Menschen, den Natur und Umstände zum Seher geschaffen haben, aber zu einem Seher, der gleichsam mit sinnlicher Liebe am Unsichtbaren haftet. Und gerade in diesem Punkte tritt das Paradoxe in dem Genius Platos und infolgedessen auch stets im Platonismus, in dem platonischen Tempe-

ramente zutage. Platos Begabung für das Sichtbare im Verein mit seiner wortbildnerischen Kraft befähigen ihn Dingen, die einzig und allein das geistige Auge wahrnehmen kann, einen solchen Ausdruck zu verleihen, als ob sie sich auch mit dem körperlichen Auge erkennen ließen. Und sein angelerntes Asketentum veranlaßt ihn dann, diese Dinge über die sinnliche Welt zu erheben und sie gelegentlich mit Ausdrücken des krassesten Dualismus ihr gegenüber zu stellen. Man muß Plato nicht nur aus seinen Voraussetzungen, aus dem Einflusse, den seine Vorgänger auf ihn hatten, erklären, sondern dabei auch seine Nachfolger, die Natur, die geistige Zusammengehörigkeit derer in Betracht ziehen, die direkt oder indirekt mit ihm sympathisierten. Da fällt es denn auf, daß sich stets, und zwar, wie man auf den ersten Blick zu glauben versucht ist, ohne ein rechtes inneres Verhältnis zu ihm, eine gewisse Anzahl von Manichäern in seiner Gefolgschaft befunden haben, Leute, die in der Materie ein Übel sahen. Diese seine simpeln Gefährten und Nachfolger berufen sich nachdrücklich auf unverkennbare Spuren manichäischer oder puritanischer Gesinnung, die sich ohne Zweifel in den platonischen Dialogen vorfinden, und geleiten uns zu seinem großen Vorgänger Sokrates zurück, durch dessen Persönlichkeit Plato so nachhaltig im Sinne der moralischen und geistigen Strenge des Parmenides und der Pythagoräer beeinflußt worden war. Über den letzten niederschlagenden Tag in der Zelle des Sokrates war wie ein Ostwind der kalte Hauch einer übertrieben ab-



strakten, allzu unkörperlichen Philosophie hinweggefegt, und natürlich verlieren die ehrwürdigen Gemeinplätze, die damals geäußert wurden, und in denen eine überanstrengte heidnische Sinnlichkeit krank und selbstmörderisch sich gegen sich selbst wendet und sich an sich selbst zu rächen scheint, bei Plato nichts an Gewicht. Damals hieß es: „wer die Philosophie richtig betreibt, denkt nur ans Sterben und Totsein“, oder „die Seele arbeitet am besten, wenn sie so viel als möglich mit sich selbst allein ist, wenn sie dem Körper Lebewohl sagt, aus allen Kräften jeden Umgang, ja, jede Berührung mit ihm zurückweist, und nur dem reinen Sein nachstrebt“. Es war, kurz gesagt, als ob die Seele allein schon durch ihre Verbindung mit dem Körper Krankheitskeime, den Anfang ihres Endes in sich aufgenommen hätte.

Sokrates hatte gelehrt, daß sich der wahre Philosoph so wenig als nur irgend möglich um die Ausschmückung und Versorgung des Körpers kümmern dürfe. Seine jugendlichen Hörer haben die Worte des Meisters wahrscheinlich so gedeutet, als habe er wohl den schaurigen Einfluß des Schierlingssaftes, nicht aber die ganze Welt der Sinne vorwegnehmen wollen, die er gerade mit glühenden Farben, wie für das körperliche Auge geschildert hatte. Und weil Plato von dem manichäischen oder puritanischen Elemente in der Lehre seines Meisters nur halb überzeugt war, oder, besser gesagt, weil nur eine Seite seiner reichen, rein menschlichen Natur damit in Berührung kam, war es möglich, daß für den

Platonismus der Widerspruch zwischen Stoff und Geist streng genommen keinen endgültigen, wahren Bestand haben konnte. Von Anfang an war es nicht das Ziel der Erziehung, wie Plato sie sich vorstellte, vom Körper „rein“ zu werden, sondern vielmehr ihn durch eine „in Musik getauchte“ Gymnastik in höchster Schönheit mit der schönen Seele zu vereinen. Daß der Körper nur „an der Erreichung der Philosophie hindert, wenn man ihn als Gefährten auf der Suche nach ihr mit sich führt“, — eine Auffassung, die das Christentum wenigstens auf den späteren aber durchaus naturgemäßen Stufen seiner Entwicklung berichtigt — ist schwerlich Platos letzter Gedanke gewesen, wie er selbst den Körper hinter sich lassen mußte. Gewiß: er öffnet den strengen Mahnern die Pforte. Sie zügeln den sinnlichen Reichtum seines Genius, aber ihn zu unterdrücken vermögen sie nicht. Er, der das Sinnliche liebte, wird ein Liebhaber des Unsichtbaren, aber Liebhaber bleibt er wie zuvor, und überträgt alle Ideenverbindungen der sichtbaren Welt auf die Welt des intellektuellen Schauens, der θεωρία. Einen Teil ihrer unsichtbaren Werte vermag er nahezu mit dem Auge zu erfassen, so die absolute Selbstbeherrschung in der Persönlichkeit des jugendlichen Charmides, die absolute Rechtschaffenheit in der Persönlichkeit des sterbenden Sokrates. Fürwahr, alles Wissen läßt sich dem Bekanntsein mit Menschen, mit lebenden Wesen, vergleichen, und trotz alles sokratischen Asketentums ist für Plato die Wahrheit stets etwas Sichtbares. Das Auge, das unaufhalt-

sam, scharf und lebhaft die physischen Erscheinungen beobachtet hat, wirkt fort, und weil Plato so vermöge seiner eignen Aufnahmefähigkeit für die Sinnenwelt das manichäische oder puritanische Element in Sokrates eingeschränkt hat, konnte der Platonismus ein bedeutender Beitrag und eine mächtige Ermunterung werden zur Befreiung des Stoffes, der Welt der Sinne, durch die Künste, durch jede Art von richtiger Erziehung, durch die Glaubenssätze und den Dienst der christlichen Kirche — ein Beitrag und eine Ermunterung zur Ehrenrettung der Würde des Körpers.

**P**lato begann seine Lehrtätigkeit nicht, ehe er sein vierzigstes Lebensjahr überschritten hatte und zwar fraglos deshalb, weil er ein so vortrefflicher Schüler war, mit Virgil und Milton einer der größten Lernenden der Welt. Ich verstehe darunter, daß ihm ursprüngliche Genialität und die natürlichen Kräfte zu Gebote standen, die mitunter die Ursache sind, daß das Genie die Regeln und die geistigen Gewohnheiten anderer geringschätzt, daß er aber trotzdem alles, was gelehrt und gelernt werden kann, sich durch Gewohnheit und Regel aneignet. Die aufgespeicherten Früchte seiner Gelehrigkeit und seiner Unterordnung halten dann dem Einzigen, Impulsiven, Unableitbaren in seiner Persönlichkeit und in seinen Werken das Gleichgewicht. Der Raphael der Madonna von Blenheim ist ein vorzügliches Beispiel solcher Gelehrigkeit im Reiche der Kunst. Plato, der Sprosse einer Familie von romantischem Alter, die ihre Herkunft

von Solon selbst ableitete, hatte in seiner frühen Jugend Verse geschrieben. Daß er sich später einer kraftvolleren, wenn auch alltäglicheren Schreibweise wandte, war vielleicht ein Ergebnis seines umbildenden Verkehrs mit Sokrates, der sich durch einige der wichtigsten Jahre seines Lebens, vom zwanzigsten bis zum achtundzwanzigsten, erstreckte.

Plato gehörte zu der damals unzufriedenen Klasse, so daß es uns nicht befremden kann, wenn er aus dem aktiven politischen Leben ausscheidet, um sich in ein Reich politischer Ideale oder in eine Art selbstauferlegter Verbannung zu flüchten. Jedenfalls bereiste er — was für jene Zeit ein abenteuerliches Unternehmen war — die Küsten des mittelländischen Meeres und kam westlich bis nach Sizilien. Auf die Lehrjahre folgten die Wanderjahre. Man erwäge, was solche Reisen damals für Augen bedeuteten, die sehen konnten! Mit einer verdrossenen Flucht aus der Heimat hatte er seine Reise angetreten und setzte sie fort, um sich weiter zu bilden. Ihre köstlichen Früchte erkennen wir aus seinen Werken. Und wenn wir ihn an dem glänzenden Hofe von Syrakus in freundschaftlichem Verkehr mit dem älteren Dionys, mit Dion und dem jüngeren Dionys finden, drängt sich uns die Vermutung auf, er habe bei dieser Gelegenheit auch nach dem „philosophischen König“, vielleicht sogar nach dem geeigneten Zeitpunkte zur Verwirklichung seines „Idealstaates“ Umschau gehalten. Wenn dem so war, so beweist sein Zerwürfnis mit den launenhaften Tyrannen,

daß er enttäuscht wurde. Von nun an versuchte er den Bannkreis der Theorie nicht mehr zu überschreiten und predigte, wie es von Pythagoras hieß, „seine Weisheit nur bei den Vollkommenen“. Schließlich kehrt er nach Athen zurück und gründet dort, in dem friedlichen Bereiche des *Akademus* — daher die einigermaßen fragwürdige Bezeichnung von Stätten, wo Menschen etwas lernen oder lehren wollen — nicht einen Staat, nicht einmal eine Bruderschaft, sondern nur das erste *College*, mit einer Art gemeinsamen Lebens, etwas wie einen Kommunismus im Kleinen. Aristoteles zählte zu den Schülern dieses *College*, das sein Heiligtum, seine Gärten und seine Bibliothek hatte, auf deren Bücherbrettern der authentische Text der platonischen Dialoge zu finden war. Soviel können wir allenfalls den äußerst spärlichen Nachrichten über die Beschaffenheit der Akademie entnehmen. Sein Reich sollte doch schließlich auf seine Schriften beschränkt bleiben, und in ihnen tut Plato nichts, um die Vernichtung, mit der die Zeit die Menschen und ihre Wohnstätten heimsucht, zu hemmen; enthielt doch seine eigene Natur Elemente, die der Selbstvernichtung nur förderlich sein konnten. Trotzdem blieb die Stätte jahrhundertlang so wie er sie verlassen hatte und diente, seinem Wunsche gemäß, ihrem ursprünglichen Zwecke. Was er in den übrigen vierzig Jahren seines Lebens gelehrt hat, welche Methode er befolgte, und ob seine Lehren mehr oder weniger esoterisch waren wie die der erhaltenen Dialoge, kann nur Gegenstand von Vermutungen sein. Schrift-

steller, die zu ihrer Zeit uns noch allerhand Hörenswertes hätten berichten können, übermitteln wenig mehr, als alte, halb übernatürliche Geschichten, die sie auf-tischen, als ob sie sich erst kürzlich zugetragen hätten. Das Jahr seiner Geburt soll nach einigen mit dem Todesjahre des Perikles zusammengefallen sein — ein bedeutungsvolles Datum! Genau bestimmen läßt es sich nicht, ebensowenig wie das Jahr oder die näheren Umstände seines Hinscheidens. *Scribens est mortuus*, sagt Cicero. Er starb den echten Gelehrtentod: „die Feder in der Hand“.



DIE LEHRE PLATOS

## I. DIE IDEENLEHRE

**D**ER Platonismus ist keine förmliche Theorie oder eine Vereinigung von Theorien, sondern eine Tendenz, eine Gruppe von Tendenzen, hinsichtlich gewisser Erscheinungen auf eine besondere Art und Weise zu denken, zu fühlen und zu sprechen, die in den Dialogen Platos als dem Ausdruck der charakteristischen Eigenschaften seiner Persönlichkeit und seiner Gemütsart zutage tritt. Diese Tendenzen vereinigen sich und finden ihren vollendeten Ausdruck in der „Ideenlehre“, eine Bezeichnung, die weniger auf Plato selbst als auf seine Ausleger zurückgeht. Es handelt sich dabei nämlich nicht sowohl um eine Lehre oder Doktrin, als um eine Methode, Gemeinbegriffe wie *nützlich*, *gerecht*, Abstraktionen wie *Gleichheit*, Ideale wie *Schönheit*, *vollkommene Stadt* zu Gegenständen der Betrachtung und Besprechung zu machen, mit einem Wort um alle diejenigen Begriffe oder Vorstellungen, welche die Einzelvorstellungen unsrer individuellen Erfahrung verallgemeinern, oder welche, um einen von Plato selbst häufig angewandten Ausdruck, den er seinen alten eleatischen Lehrern entlehnt hat, zu gebrauchen, das „Viele auf das Eine“ zurückzuführen.

Die Fragen nach dem Wesen solcher Repräsentativbegriffe und -vorstellungen, nach der Natur von Genus, Spezies, Gattungsnamen, abstrakter Idee, Ideal, und nach ihrem Verhältnis zum Individuellen, zu den Einheiten und Einzelbestandteilen, die in ihnen begriffen sind, ge-



hören bekanntlich zu den stets wiederkehrenden Problemen der Logik. Eine formal feststehende Antwort auf diese Fragen liegt in dem Realismus vor, und der Vater aller Realisten ist Plato. Der Realismus hält eine Abstraktion wie *Tier* oder das *Gerechte* nicht für einen bloßen Namen (*nomen*), wie die Nominalisten, auch nicht für eine lediglich subjektive Idee, wie die Konzeptualisten, sondern für eine *res*, eine Sache an sich, die sowohl von den Einzelfällen, die sie in sich aufnimmt oder aus sich heraus entläßt, als auch von dem besonderen Verstande, der sie vorstellt, unabhängig ist. In diesem Sinne ist der Realismus als solcher weder eine sehr schwierige noch auch eine transzendente Theorie, vielmehr ergibt er sich immer wieder, wenigstens für eine bestimmte Klasse von Geistern, ganz natürlich als Antwort auf eine natürliche Frage. Nehmen wir in dieser Angelegenheit irgendwo zwischen dem Realisten und dem Konzeptualisten unsern Standpunkt ein, so können wir sagen: es gibt ein dauerndes und allumfassendes Bewußtsein, das von uns allen unabhängig ist, mit dem wir aber alle in Verbindung stehen, und in ihm liegen die gemeinsamen Ideen, die Verallgemeinerungen. Um aber auch den Nominalisten zu geben, was ihnen gebührt, dürfen wir an dieser Stelle hinzufügen: der individuelle Verstand empfängt die abstrakten oder gemeinsamen Begriffe durch das Mittel der Sprache, durch gemeinsame oder verallgemeinerte Namen wie *Tier*, *Gerechtigkeit*, *Gleichheit*, die von der Erfahrung des einzelnen Menschen ganz allmählich,

Tropfen für Tropfen, mit ihrer vollen Bedeutung, ihrem ganzen Inhalt erfüllt werden. Und vermöge solcher Bezeichnungen und Begriffe, die auf diese Weise das Besondere im Allgemeinen unterbringen und zwischen dem Allgemeinen und dem Besonderen, unsrer eignen individuellen und der gemeinsamen Erfahrung des ganzen Menschengeschlechtes vermitteln, geschieht es, daß wir uns untereinander verstehen und bei unsrer Gedankenbildung gegenseitig unterstützen können. Bewegen wir uns doch in einer gemeinsamen geistigen Atmosphäre, einer „intellektuellen Welt“, wie Plato sagt, einem wahren νοητὸς τόπος. Soviel über den modernen Gesichtspunkt, über die Stellung, die man im allgemeinen heutzutage zu der Natur logischer „Universalien“ wahrscheinlich einnehmen wird.

**P**latos Realismus, seine sogenannte „Ideenlehre“, seine Methode Abstraktionen, Gemeinbegriffe zu betrachten, seine Auffassung „des Vielen und des Einen“ ist jedoch oft recht schwer verständlich; natürlich verursachen die Schwierigkeiten dem einen mehr, dem andern weniger Mühe. Über den einfachen, leicht verständlichen Realismus, der Sokrates von Aristoteles zugeschrieben wird, und der darin besteht, daß er in den „universalen Definitionen“ oder Ideen nur ein zweckdienliches Werkzeug sucht, um bei dem wirklichen Vorhandenen, das ihn umgibt, das Wesentliche von dem Unwesentlichen scheiden zu können, erhebt sich Plato hinsichtlich dieser Abstraktionen auf einer

Folge von Stufen, die man beim Studium seiner Werke auseinander zu halten versuchen sollte, zu einer im wahren Sinne „transzendentalen“, nach der Ansicht vieler phantastischen, unverständlichen Denkweise. Es werden nämlich die Abstraktionen für ihn nicht nur wesenhafte Dinge an sich, sondern sie scheinen fast die Eigenschaften lebender Persönlichkeiten anzunehmen, deren Bekanntschaft man auf Grund eines Systems von Wahlverwandtschaften nach der alten eleatischen Regel ὁμοίον ὁμοίῳ, Gleiches zu Gleichem, machen kann, genau so wie Menschen miteinander bekannt werden. Diese Persönlichkeiten bilden die gemeinsame, ewige, intellektuelle Welt, etwas wie eine heilige Familie, eine Hierarchie, an der der Geist des Individuums, soweit er vernunftbegabt oder wahrhaft wissend ist, teilhat, mit der er in Verbindung steht. Hier liegt nun in der Tat eine Theorie, eine Tendenz zu denken, zu fühlen und zu sprechen vor, die von zahlreichen Schwierigkeiten umgeben ist.

**W**ie es nun aber immer mit den metaphysischen Fragen und Antworten geschieht, die von Zeitalter zu Zeitalter scharfsinnigere Geister beschäftigen, so übten auch die Schwierigkeiten, die mit dem Vielen und dem Einen zusammenhängen, tatsächlich auf einige Zeitgenossen Platons ihre Anziehungskraft aus. Der platonische Sokrates sagt darüber im *Philebus*:

„Unsre Lehre geht dahin, daß ein und dasselbe Ding,“  
— nämlich der eine gemeinsame Begriff, den eine all-

gemeingültige Bezeichnung ausdrückt — „das unter dem Einfluß unsrer Gedanken und Worte, der Denktätigkeit und der Sprache (ὑπὸ λόγων) Eines und Vieles geworden ist, allenthalben umläuft. Und zwar gilt die Lehre für jeden Gegenstand, dem von Zeit zu Zeit Existenz zugesprochen wird. Es ist ein Gesetz, das ebensowenig enden wird, wie es gerade heute in Kraft getreten ist, vielmehr glaube ich, daß etwas Derartiges ein ewiges, unvertilgbares Bedürfnis der uns inwohnenden Vernunft selbst verkörpert. Wenn es ein Jüngling zum ersten Male kostet, dann ist er entzückt und wähnt, er habe die unschätzbare Perle der Philosophie gefunden. In seinem Entzücken wird er zum Enthusiasten und bewegt (κινεῖ) in seinem Feuereifer jeden Begriff (λόγος), jede Auffassung, jede Definition des Geistes“ — die bis dahin felsenfest zu stehen schienen; „bald schlingt er sie umeinander herum, bald schweißt er sie zusammen,“ — das heißt, die Eigentümlichkeiten schwinden aus seinem Gesichtskreise, und er denkt nur an die eine gemeinsame Form — „bald wickelt er sie wieder auseinander, und scheidet sie in ihre Bestandteile“, — das heißt, er richtet jetzt seine Aufmerksamkeit auf die Sonderheiten des Besonderen, bis sich der Allgemeinbegriff nicht mehr anzuwenden lassen scheint. — „Dabei verwirrt er zunächst und am meisten sich selber, dann aber auch alle andern, die in seine Nähe kommen, Ältere, Jüngere, gleichviel welchen Alters. Er schont weder Vater noch Mutter, noch irgend jemand sonst, der ihm sein Ohr leihen

„will; er schont kaum die törichte Kreatur, viel weniger „den Menschen. Ist es doch unwahrscheinlich, daß er „einen Barbaren verschonen würde, wenn es ihm nur „gelänge, einen Dolmetscher zu finden“ (*Philebus*, 15).

Nun ist die platonische Lehre von „dem Vielen und dem Einen“, also das Problem, vor das uns dieses prachtvolle Beispiel des Humors und der metaphysischen Kraft Platos stellt, freilich keine Frage, die einem jungen Mann heutzutage viel Kopfzerbrechen verursachen oder mit der er die Geduld eines Reisegefährten auf der Eisenbahn, seines Hundes, oder gar eines Chinesen auf die Probe stellen würde, obwohl die Fragen, die wir mit besonderer Vorliebe zergliedern, — Organismus, Milieu, Urzelle, Entwicklungstheorie, der Zeitgeist und sein Wirken — uns ihrerseits vielleicht einmal ebenso leblos und unerträglich vorkommen werden. Wie die theologische Irrlehre eines Zeitalters im nächsten mitunter nur noch die Rolle eines Gemeinplatzes spielen kann, so ist es auch denkbar, daß bei der philosophischen Forschung die alles verschlingende Neuigkeit einer Generation für die folgende als solche geradezu zum Wahrzeichen alles Uninteressanten wird. Indessen kommt es schließlich auch bei der Erörterung abstrakter Wahrheiten weniger auf den Gegenstand des Denkens als auf die Persönlichkeit des Denkers an. Wir können Plato und den Platonismus niemals verstehen, wenn wir nicht alles, was er uns über „das Viele und das Eine“ zu sagen hat, in Geduld über uns ergehen lassen.

Wie Plato diese Frage von seinem Standpunkt aus betrachtet, erhebt sie sich zu einer poetischen Gedankensphäre; fielen doch die Strahlen der Poesie auf alles, was sein Genius berührte. Wir sind selbstverständlich von Natur aus nicht dazu angetan, für das Abstrakte als solches Liebe oder Interesse zu empfinden oder uns zu Begriffen hingezogen zu fühlen, die man augenscheinlich mit größter Sorgfalt aller begleitenden Umstände, der Farbe, der Abwechselung beraubt hat, kraft deren sich alle möglichen Erscheinungen der Beschaffenheit, dem natürlichen Wesen unseres Geistes anpassen und mit unsrer wahren Natur vereinigt werden können. Art und Gattung, Symptom und Urstoff taugen weder zum Leben noch zum Lieben, sondern der Geist verlangt wie der Körper Gartenland: Früchte und Rosen. Das Interesse, das ein Samenkorn in uns allen erweckt, beruht auf unsrer Vorstellung seiner zukünftigen Differenzierungsmöglichkeiten: Blatt auf Blatt, Blüten und tausend neue Samen werden aus ihm entstehen. Genau so verhält es sich mit dem animalischen Samen und mit der Menschheit im einzelnen und im ganzen, die sich zu einer detaillierten, stets wechselnden und von Parteien gefärbten Geschichte bestimmter Taten und Persönlichkeiten verbreitert. Dem allen scheint die Einführung der Abstraktion, der allgemeinen Ideen ein Ende zu bereiten, und Blüte und Frucht, Geruch und Geschmack wieder auf den trocknen, leblosen Samen zurückzuführen. Gerade so gut könnten wir gleich farbenblind sein. Dann gäbe es auch keine Sonderbe-

zeichnung mehr. Wir fühlen uns versucht, die geistige Welt im allgemeinen, deren Bürger wir sind, in der die Klassifizierung, die Zurückführung aller Dinge auf gemeinsame Typen so weit fortgeschritten ist, und in der man die Einheiten fast ausschließlich als Glieder einer Klasse kennt, mit jener andern Welt jenseits der von Plato und seinem Meister so nachdrücklich geförderten Verallgemeinerungsbestrebungen zu vergleichen — einer Welt, in der man sich die Herrschaft homerischer Zustände, wie wir sie uns sehnsuchtsvoll ausmalen, vorstellen könnte. Dort war Erfahrung Anschauung, das Leben eine Kette von Überraschungen, jeder Gegenstand eine Einheit für sich, alles Wissen bezog sich auf das Konkrete, das Besondere und war ein köstliches Aug in Auge blicken.

Aber im Niedergange der Zeit — das ist unser erster Eindruck — hat der systematische, logische Gärtner unerwünscht seine Hand an das heitere Gewirr, das man doch schließlich in Gärten sehen will, gelegt, und sofort ist alles zu Samen geworden, zu *genus, species, differentia*, gehört zu bestimmten Klassen und steht unter allgemeinen Begriffen. Wo Blumen waren, da flattern jetzt beschriebene Zettel an Stangen, und statt unsrer Blumenbeete und Obstgehege wurde uns ein botanischer oder, wie man zu sagen pflegte, „physikalischer“ Garten beschert. Und trotzdem muß man andererseits zugeben, daß die Eindrücke, die unsre Augen und Ohren tatsächlich empfangen, jetzt interessanter sind als je, denn sie zeigen uns das neun-

zehnte Jahrhundert statt des ersten, statt der Tage Platos, der Tage Homers, sie zeigen uns die Gesichter, die Persönlichkeiten hinter den Masken, ausdrucksvoll wie sie sein mögen, sie zeigen uns die Blumen oder was sie sonst in ihren Händen tragen oder berühren. Durch den Vorgang, von dem ohne Zweifel auch die Akte der Verallgemeinerung, der Zurückführung auf Klassen- und Gattungstypen ein Teil waren, ist dem Konkreten selbst in seiner Form als sichtbare Erscheinung ein unermesslicher Zuwachs an Reichhaltigkeit, Umfang, Feinheit und Interesse für uns erwachsen. Drum geht es wohl an, daß wir uns nach wie vor zum Konkreten, Besonderen, Sichtbaren, meinetwegen auch zum Sinnlichen als dem einzig lebensfähigen und lebensvollen Prinzip, das der Aufmerksamkeit unsres kurzgemessenen Lebens wert ist, bekennen, und doch für alles, was die Verallgemeinerung und die Abstraktion getan haben, vielleicht noch tun werden und in jedem Falle zu tun berechtigt sind, und zwar gerade, wenn es sich um Einzeldinge, um einen besondern Edelstein, eine besondere Blume handelt, aufrichtigen Dank wissen. Wir dürfen nicht vergessen, wie wesentlich sie den Verstand, der sich um ein solches konkretes, intuitives Wissen bemüht, fördern.

Worin unterscheidet sich zum Beispiel das geistige Verhalten des Naturforschers, der den Erscheinungen durch Ideen näher tritt, von dem des Laien, um den Ausdruck zu gebrauchen, wenn er am Seestrande eine Muschel findet? Welche Arbeit leistet die Unterordnung des In-



dividuums unter die Art, und die darauf folgende Verbindung und Koordination mit andern Arten für die Ausrüstung des Geistes unsres Forschers? Der Laie, der deswegen nicht unaufmerksam oder zur Aufnahme von Eindrücken unfähig zu sein braucht, ist eigentlich nicht mehr als ein Kind, und in der Muschel mit ihren Farben und Windungen sieht er nur ein hübsches, sehr leicht zerbrechliches Spielzeug. Nun wollen wir ihn um der Muschel willen zur Schule schicken. Das Spielzeug wird zur Seite geschoben, und sein Geist gezwungen, etwas *über* es zu lernen. Dabei fühlt er vielleicht, daß man ihn mit allem Möglichen plagt, — mit andern Muscheln, mit einigen allgemeinen biologischen Gesetzen — nur das Ding selbst, für das er sich interessiert, bleibt unberührt. Da kann denn vorübergehend der Argwohn in ihm aufsteigen, man habe zwar sein Auge von der „Eitelkeit“ der Einzellerscheinung abgezogen, aber ihn veranlaßt, das konkrete, reale, lebensvolle Gebilde der Natur einem trocknen, abstrakten Gebilde des Geistes zu opfern. Verläßt er nun aber die Schule und findet an der Seeküste noch ein solches Spielzeug, vielleicht ein schöneres Exemplar, dann wird ihm ein Licht darüber aufgehen, wie sehr ihn sein Umgang mit dem Allgemeinen, dem Konkreten, Sichtbaren, dem einen besondern Gegenstande, der gerade vor seine Augen kommt, näher gebracht hat. Der konkrete, besondere Gegenstand hat dadurch, daß man ihn neben die Erscheinungsformen, die in immer weiteren Kreisen *nicht er selbst* sind, gestellt und ihn ihnen beigeordnet

hat, ferner durch den Vergleich seiner Unvollkommenheit in einem oder dem andern Punkte mit dem idealen Gattungstypus tatsächlich den ganzen Reichtum an Farbe und Ausdrucksfähigkeit der ganzen ihn umgebenden Welt, die sich in ihm vereinigt oder wie in einem Brennpunkte sammelt, an sich gezogen. Wie jetzt der Gegenstand auf der Hand des Beschauers liegt, lassen sich seine vielfach verzweigten Zusammenhänge mit der gesamten Natur, die nur eine lange, geduldig von Teil zu Teil fortschreitende Erfahrung hätte erschöpfen können, mit einem einzigen flüchtigen Hinschauen wie in einer Art Kurzschrift ablesen.

So verhält es sich mit der Muschel, mit dem Edelsteine, mit einem Blick des Auges, so vielleicht auch mit dem moralischen Handeln, mit einer Stimmung, einem Gefühl. Wer sich der Münze dieser repräsentativen Worte und Gedanken bedient, — Hobbes gebraucht dieses Gleichnis — dem steht das angehäuften Kapital der Erfahrung der ganzen Menschheit zur Verfügung. Was auch die Platonisten oder Plato selbst in Augenblicken der Verirrung darüber sagen mögen: die Verallgemeinerung ist eine Methode, welche die konkrete Erscheinungsform nicht auslöscht, sondern durch die gemeinsame Perspektive, den Sinn und die Ausdrucksfähigkeit aller andern Gegenstände bereichert. An welcher Fülle von Licht kann sich der Forscher erfreuen, der zum Beispiel auf die Muschel, oder auf irgend ein Rätsel der Vererbung in sich selbst oder in einem andern, auf eine Stimmung in einer Seele unter Um-

ständen, die genau so vielleicht niemals wiederkehren, stößt, und nun diese Erscheinung, diesen Gegenstand, diese Lage der Dinge ins Auge faßt! Er sieht nicht nur, sondern er versteht auch, sieht daher umso viel mehr, und wird sich deshalb auch daran erinnern. Die Bedeutung des besondern Gegenstandes haftet bei ihm, weil er den intellektuellen Apparat der Begriffe und der allgemeinen Gesetze in Anwendung bringt, wie man, um Platos eigenes Gleichnis zu gebrauchen, Flüssigkeit in einem Gefäße aufbewahren kann; nur darf es nicht aus ungebranntem Ton bestehen, sondern es muß aus Alabaster oder Bronze gemacht sein. Soviel zur Rechtfertigung der allgemeinen Ideen, mögen sie uns auch mitunter dunkel, gegenstandslos, trocken, sämisch und hölzern vorkommen.

„Zweierlei“, sagt Aristoteles, „kann man Sokrates von Rechtswegen zuerkennen: induktive Beweisführung und universale Definitionen.“ Mit diesem Ausspruch über Sokrates verzeichnet Aristoteles die Begründung einer Methode, die auf dem gerade angegebenen Wege auf Naturstoffe wie Kohle und auf Naturvorgänge wie Hitze und Bewegung angewandt werden kann. Sokrates und nach ihm Plato bedienen sich ihrer allerdings ausschließlich bei moralischen Erscheinungen, bei der Verallgemeinerung ästhetischer, politischer und ethischer Ideen, bei den Gesetzen der Arbeit — jeder richtigen Auffassung, Definition oder Idee liegt nämlich ein Gesetz der Arbeit zugrunde — der Gefühle und des Willens. Beabsichtigen wir zum Beispiel einen Begriff, eine De-

definition, eine Idee der Bewegung zu bilden, so dürfen wir ihre feineren Formen, die Hitze zum Beispiel, nicht ausschließen; handelt es sich um den Begriff Kohle, so müssen wir nicht nur die gewöhnliche Holzkohle, sondern auch den Diamanten mit einbegreifen, der ihr zwar äußerlich durchaus unähnlich ist, aber vielleicht seinerseits wieder irgend eine andere Substanz von ihr ausschließt, die sich äußerlich kaum von ihr unterscheiden läßt. Hierin besteht die Aufgabe der Naturwissenschaft, die Regeln folgen muß, wie sie Baco im ersten Buche des *Novum Organum* skizziert hat, wo er die Vorgänge der „Einschließung“ und der „Ausschließung“ feststellen will, die, wie er sich ausdrückt, „die Natur der Dinge fordert“, — *inclusiones, exclusiones, naturae debitae* — wenn unsre Gedanken sie nicht falsch darstellen sollen.

Einen parallelen Vorgang, der darauf hinauslief, durch Einschließung unsre Endidee adäquat zu machen und sie durch Ausscheidungen oder Zurückweisungen vor Überfülle zu bewahren, hat Sokrates auf die Praxis übertragen. Wir entnehmen den platonischen Dialogen, daß er sich zur Bildung der richtigen Ideen der Selbstbeherrschung, Weisheit, Tapferkeit und Gerechtigkeit, zur Einteilung der Phänomene der gesamten Welt des Fühlens und Handelns der beiden einander gegenüberstehenden Funktionen der συναγωγή und der διαίρεσις bediente. Wenn die Ideen ihrer wahren Aufgabe gerecht werden, so stellen sie dem Geiste zu seiner Bequemlichkeit solche Phänomene dar; es kann aber auch leicht ge-

schehen, daß sie sie entstellen. Beim Übergang von den Einzelheiten zum Allgemeinen und dann wieder beim Übergang von der allgemeinen Idee, dem geistigen Worte, zu dem gesprochenen oder geschriebenen Worte, zu der sogenannten Definition, bleibt sowohl für die Verunstaltung wie für die Verminderung des eigentlichen Inhalts unsrer Begriffe und Definitionen eine Tür offen. Die erste Entfaltung der platonischen Ideen, wie wir sie bei Sokrates sehen, traf, wie Aristoteles berichtet, gegen diese doppelte Entstellung Vorkehrungen. Es handelt sich darum, in den Ausdrücken, deren wir uns im Gespräche mit andern und mit uns selbst bedienen, genaue Entsprechungen der Werte, die sie bezeichnen, zu schaffen. Es war eine „Mission“ in Athen umherzugehen und die Leute zur Bewachung der Pforten des Irrtums anzuhalten, während sich die Tatsachen in Gedanken und die Gedanken in Worte umsetzten. Es war ein geistiger Sport, genauer als diese Leute es zu tun pflegten festzustellen, ob die Worte, die sie beständig auf den Lippen führten — *gerecht, tapfer, schön* — ihren Vorstellungen davon, und ihre Vorstellungen wiederum den Erfahrungstatsachen entsprachen, die sie genau wiedergeben sollten; die geistige Atmosphäre zu klären; die unordentliche Werkstätte aufzuräumen.

In zahlreichen platonischen Dialogen sehen wir lediglich den geordneten Reflex dieses Vorgangs, der bei Sokrates in der praktischen Betätigung noch keine festen Formen aufwies. Aus den Zufälligkeiten eines Gesprächs tauchen wie aus den wirren Strömungen des Lebens

und Schaffens in festumrissenen Formen die typischen Gestalten der Laster und Tugenden empor. So bezweckt die erste Untersuchung im *Staat*, hinsichtlich der Natur der Gerechtigkeit Begriffe festzustellen, die sich so genau mit den Vorstellungen, und Vorstellungen, die sich so genau mit den moralischen Tatsachen decken, wie der Begriff Kohle für den Naturforscher bestimmt ist, wenn er sowohl die Holzkohle als auch den Diamanten umfaßt. Die Basis dabei ist das Grundgesetz ihres Wirkens, wie es die Erfahrung enthüllt. Wir wollen nicht lediglich Zufallswahrheiten kennen lernen, sondern wir wünschen Aufklärung darüber, was die Gerechtigkeit in der Seele desjenigen, der sie besitzt, bewerkstelligt (τί ποιούσα), damit sie an und für sich etwas Gutes und die Ungerechtigkeit etwas Schlechtes ist. Das veranschaulicht vortrefflich, was man in dem besonderen Falle der Gerechtigkeit unter einer „Idee“ und der Macht des „Wissens durch Ideen“ zu verstehen hat. Sie wird einerseits vielleicht Formen der Gerechtigkeit einschließen, die der Alltagsgerechtigkeit so fern liegen, daß sie wie ihr gerades Gegenteil aussehen, und andererseits unzweifelhaft Taten und Gedanken ausschließen, die zwar nicht die Gerechtigkeit selbst sind, ihr aber in der Erscheinung doch so nahe kommen, daß sie selbst die Götter irreleiten; auch wird die Spannkraft der Idee groß genug sein, um nicht nur Individuen, sondern auch den ganzen Staat zu umfassen. Dieses Verfahren müßte der Jünger der Philosophie nicht nur für eine einzige Tugend, sondern für die Frömmig-

keit, die Schönheit, den Staat selbst, für das Wissen, den Glauben, das Gute in Anwendung bringen. Und wenn das Leben lang genug wäre und man noch Lust dazu hätte, könnte man nach Erledigung der moralischen Welt dasselbe für die physikalische, für Bewegung, Zahl, Farbe und Ton unternehmen. Dies also war der erste Aufschuß der platonischen Ideen, wie wir sie unmittelbar von Sokrates herleiten, dessen formaler Beitrag zur Philosophie gewesen ist: „universale Definitionen“, die durch die doppelte Methode der „Einschließung“ und „Ausschließung“ „induktiv“ gewonnen wurden.

Nun fügt aber Aristoteles hinzu, Sokrates sei an dem hier bezeichneten Punkte stehen geblieben, er sei nicht, wie andre, dazu fortgeschritten, die universalen Begriffe und Definitionen „lostrennbar“ zu machen — nämlich lostrennbar von den besonderen und konkreten Fällen, aus denen sie sich ergeben haben. Lostrennbar, χωριστός — ein berühmtes Wort! Und gerade das ist es, was die allgemeinen Begriffe in der platonischen Ideenlehre im engeren Sinne wurden. Platos „Ideen“ sind in der Tat nichts mehr und nichts weniger als diese universalen Definitionen und Begriffe, wie sie sich zwischen den eigentümlichen Lichtern und Schatten der einziggearteten Atmosphäre, unter den seltsamen Brechungsgesetzen und in der richtigen Perspektive des platonischen Gedankengebäudes ausnahmen und ausnehmen mußten. Das Geistesleben späterer Zeiten als Philosophie, Dichtkunst, Theologie ist durch diese Eigentümlichkeiten wesentlich beeinflußt worden. Es hat die

einschneidenden Subjektivitätsäußerungen, die Beiwerte des Genius und des Menschen Plato, um es so zu nennen, sein ihm angeborenes Wesen, den Zauber, die Winkelzüge seiner Persönlichkeit, deren er sich bei der Behandlung der ihm vorliegenden Materie bediente, kurz den Einfluß der Psychologie Platos empfunden. Und es ist wiederum für ihn selbst charakteristisch, daß die Eigentümlichkeiten seines geistigen Verhaltens keine festen Formen annehmen, sondern sich, wie wir gesagt haben, in einer Tendenz, in dem allgemeinen Ton äußern, in dem er zum Beispiel über die Schönheit „wie sie wirklich ist“, über alles, was in verschiedener Gestalt „wirklich ist“, spricht. Dabei geht er der direkten Rede-weise aus dem Wege; sein Ausdruck versteckt sich bald mehr bald weniger hinter Bildern, wie am Ende des sechsten Buches des *Staates*, oder hinter mythologischen Phantasien, wie sie der *Phaedrus* enthält. Er hatte offenbar keine Neigung, die Verantwortlichkeit für eine bestimmte Theorie auf sich zu nehmen, ein System zu vertreten, wie es zum Beispiel das seiner späteren Anhänger, der Neuplatoniker, war, die mit einem gewissen prosaischen, kaltblütigen Transzendentalismus in ein in mehr als einem Sinne hartes, scharf bestimmtes philosophisches Dogma umwandelten, was bei Plato immer mehr Poesie als metaphysische Beweisführung war, die nicht zu unterdrückende weil nahezu unbewußte Poesie, die ihn nie verläßt, auch nicht, wenn er einen Stoff behandelt, der nichts mehr und nichts weniger als ein Kapitel aus der elementaren Logik ist.



**M**an kann demnach die eigenartige Entwicklung des sokratischen Realismus durch Plato nur dann verstehen, wenn man die Eigentümlichkeiten des platonischen Genius mit in Betracht zieht; wie er auf die Abstraktionen reagierte; wie sich diese in seiner besondern Atmosphäre schließlich ausnahmen. Wir haben gesagt, daß die platonische „Ideenlehre“ nicht so sehr eine Lehre als eine Art und Weise ist, gewisse Elemente des Geistes zu Gegenständen des Ausdrucks und des Gefühls zu machen. Dieses Temperament, diese Methode zu fühlen und zu sprechen, die den meisten zahlreiche Schwierigkeiten bereitet, tritt nicht in allen Dialogen Platos gleichmäßig zutage. Sie begegnet uns im *Phaedon*, im *Gastmahl*, in gewissen Büchern des *Staates*, vor allem aber im *Phaedrus*, aus dem eine berühmte Stelle hier folgen soll:

„Dort endlich“ — nämlich an einem bestimmten Punkte auf einer Art pythagoräischer geistiger Pilgerfahrt durch Raum und Zeit — „hat die Seele ihre letzte „Not, ihren letzten Kampf zu bestehen. Die unsterblichen „Seelen — sie empfangen diesen Namen, wenn sie den „höchsten Punkt erreicht haben — treten hervor und „stehen auf dem Rücken des Himmels“ — ungefähr so, wie man auf der Außenseite einer mächtigen Hohlkugel steht. „Und wie sie nun dort stehen, führt sie „die Drehung der Sphären mit sich fort, und sie erblicken die Dinge, welche jenseits des Himmels sind. „Die überhimmlische Stätte hat noch kein irdischer „Poet würdig besungen, noch wird es jemals einem ge-

„lingen. Sie ist aber so beschaffen — denn ich muß mich  
 „erkühnen, um jeden Preis die Wahrheit zu verkünden,  
 „zumal da ich gerade über die Wahrheit rede. Man kann  
 „das farblose, formlose, unfaßbare Wesen, das in Wahr-  
 „heit an der Seele Teil hat“, — das heißt, das mit ihr  
 verwandt ist — „nur erschauen, wenn man von nichts  
 „anderm als von der Vernunft geführt wird. Rings um  
 „es her bewohnt das Geschlecht, der Samen, das Volk  
 „(γένος) des wahren Wissens diese Stätte. Und wie  
 „dem Geiste Gottes, der sich durch reine Vernunft,  
 „durch ungemischtes Wissen ernährt“, — ἀκηράτω, ohne  
 einen Zusatz von Gefühl — „so ergeht es auch dem  
 „Geiste jeder andern Seele, die gerade im Begriff ist,  
 „ihr rechtmäßiges Eigentum entgegenzunehmen und  
 „die nach geraumer Zeit das wahre Sein wieder schaut:  
 „die Seele entbrennt in Liebe zu ihm“, — hierauf kommt  
 es an — „empfängt Nahrung durch den Anblick der  
 „Wahrheit, und es ergeht ihr wohl, bis der Kreislauf der  
 „Bewegung sie wieder auf dieselbe Stelle zurückführt.  
 „Auf ihrer Rundfahrt ist es ihr beschieden, die Gerech-  
 „tigkeit, die Selbstbeherrschung, das Wissen von An-  
 „gesicht zu Angesicht zu sehen, und zwar nicht ein  
 „Wissen, das dem Werdeprozeß“ — das heißt dem Ge-  
 setze der Umwandlung, der Geburt, des Todes, des Ver-  
 falles — „unterliegt, noch auch ein solches, das bei den  
 „Dingen, die wir jetzt als seiend bezeichnen, gleichsam  
 „in der einen Form dies, in der anderen jenes ist, son-  
 „dern ein Wissen, das im wahrhaft Seienden wirklich  
 „ist (τὴν ἐν τῷ ὃ ἐστιν ὄντως ἐπιστήμην οὖσαν). Und

„wenn sie auf dieselbe Weise alle anderen Dinge, die „wirklich sind, erblickt und sich an ihnen gelabt hat, „dann wird die Seele wieder in das Innere des Himmels „geleitet und kehrt nach Hause zurück“ (*Phaedrus*, 247).

Nur war nach der Ansicht Platons diese Rückkehr eigentlich eine Verbannung.

In dieser anziehenden, wenn auch vielleicht nicht ganz befriedigenden Auseinandersetzung, sowie an einigen andern, ähnlichen Stellen ist Plato gewissermaßen über zwei Flächen oder Schichten auf seiner spekulativen Bergfahrt über seinen Meister Sokrates hinausgegangen, die wir voneinander getrennt halten wollen, um über die an sich gewiß recht schwierige Frage etwas mehr Licht zu verbreiten.

Bei Plato werden die sokratischen „Universalien“, Begriffe wie Gerechtigkeit und ähnliche, erstens Dinge an sich, Realitäten, und zwar, wie wir uns erinnern, nicht durch eine förmliche Theorie, sondern vermöge einer eigentümlichen Denk- und Sprechweise — sie werden es tatsächlich, indem er von ihnen spricht; zweitens werden sie Personen, die man wie Personen kennen lernen und die man um der sichtbaren — das heißt geistig sichtbaren — Vollkommenheiten ihres Wesens willen lieben muß. „Die Seele sieht die Gerechtigkeit, die Selbstbeherrschung, das Wissen von Angesicht zu Angesicht.“

Bis jetzt waren in den sokratischen Gesprächen die Ideen Geschöpfe, und zwar dienstbare Geschöpfe der menschlichen Gedanken, unsrer Vernunft gewesen.

Bei Plato sind sie die Schöpfer unsrer Vernunft, die aufgespeicherten Schätze der Erfahrung, die jeder als Erbstück ohne entsprechende Leistung seinerseits empfängt, und die nun, von den ersten Sprechversuchen an, unsre Art die Erscheinungen zu behandeln lenken, erweitern und vernunftgemäß machen. Für Plato sind sie nicht mehr wie bei Sokrates die Werkzeuge, vermittels deren wir unsre Erfahrungen tabellarisieren, klassifizieren, aufzeichnen, nicht mehr nur Merkmale der wirklichen Erfahrungsgegenstände, des Wesentlichen in diesem oder jenem, des Gemeinsamen jedes Teilbegriffes, der unter einem bestimmten gemeinsamen Namen geht, sondern sie sind vielmehr selbst die eigentlichen Gegenstände alles wahren Wissens und leiten von jeder nur relativen Erfahrung zum „Absoluten“ hin. In dem Verhältnisse, in dem sie den Einzelmenschen bei seiner Denktätigkeit unterstützen, erschaffen sie in ihm die Vernunft, bringen sie für ihn zum zweitenmal die ewige Vernunft hervor. Für Sokrates dienten sie, nach der Auslegung des Aristoteles, immer nur der einen Erfahrung, die sie bezeichneten, hatten nur in ihr und durch sie Geltung, und außerhalb derselben gab es für sie keinen *locus standi*. Für Plato und die Platonisten bestehen die Gerechtigkeit, die Schönheit, die vollkommene Staatsform, die Gleichheit — nämlich die Gleichheit, die man mitbringen muß, um die sinnlich wahrnehmbaren Fälle derselben auffassen zu können, die aber zwei „gleiche“ Dinge auf dieser Welt, zum Beispiel zwei Münzen, niemals wirklich erreichen, — ja auch Lager, Baum, über-

haupt jeglicher allgemeine Gedanken, jeder Sachenamen, gesondert; sie sind von dem individuellen Geiste, der sie begreift, lostrennbar ( $\chi\omega\rho\iota\sigma\tau\acute{o}\varsigma$ ), denn sie sind in ihrer Wesenheit sowohl von ihm, als auch von den besondern zeitlichen Fällen, die vorübergehend ihnen unterstehen, unabhängig. Denn die ewigen Formen des Baumes, der Gleichheit, der Gerechtigkeit bleiben für alle Zeiten.

**D**ies ist die erste Stufe oder Fläche des platonischen Transzendentalismus. Die gemeinsamen Ideen, ohne deren Hilfe kein Mensch zu denken vermöchte, sind nicht die Folge, nicht die Erzeugnisse, sondern die Ursache unsrer Vernunft. Nicht wir haben sie gemacht, sondern sie machen uns zu dem, was wir sind: zu vernunftbegabten Wesen. Das ewige Wesen des Parmenides, das eines und unteilbar war, ist nun zerstreut, geteilt, aufgelöst, gebrochen, differenziert worden und hat die unvergänglichen Ideen, gewissermaßen eine vielfältige, reichhaltige Astralwelt ergeben; aus dem abstrakten Lichte sind die Sterne hervorgegangen: die Gerechtigkeit, die Selbstbeherrschung an sich, die Tapferkeit an sich. Und alle die Eigenschaften, die Parmenides der einen, unteilbaren Realität zuschrieb, wie Dauer, Unabhängigkeit, unvergängliche Identität mit sich selbst, kommen jeder einzelnen Idee zu.

Es war, als ob sich in jener abstrakten Welt der Polytheismus wieder eingestellt hätte, als ob die vielen Götter Homers unter dem Schleier abstrakter Begriffe,

wie Liebe, Furcht, Zutrauen und dergleichen zurückgekehrt wären. Von diesem Standpunkte aus würde der moderne Anthropologe, der Erforscher der Naturgeschichte des Menschen, in der Lehre Platos nur eine Form dessen sehen, was er Animismus nennt. Der Animismus, die Tendenz, die Regungen einer Seele, wie unsre eigne es ist, in jeden Gegenstand, ja fast in jedes Ereignis, das in uns das Gefühl einer Macht erregt, zu verlegen, ist ein Zustand des Geistes, dessen einfachste Veranschaulichung der primitive Mensch bildet, der den vom Himmel gestürzten Meteor als ein göttliches, vernunftbegabtes Wesen anbetet. Dieser Zustand lebt in dem Neger fort, der die knallende Büchse für ein lebendiges Geschöpf hält, er überdauert verfeinert in der Kultur eines Wordsworth und Shelley, die in Wolken und Bergspitzen verwandte Geister sehen, in dem Pantheismus Goethes und Schellings, der den Pantheismus als eine philosophische, platonische Theorie formuliert. Ohne Zweifel war ein solcher „animistischer“ Instinkt ein natürlicher Bestandteil von Platos Geistesverfassung, ein instinktives Bedürfnis *anima*, das heißt Persönlichkeitsbedingungen, in allem zu finden, was seinen Geist erfüllte. Dabei dürfen wir nicht vergessen, daß die verschiedenen Funktionen dieses Geistes — wir pflegen von Phantasie, Vernunft und Anschauungskraft zu sprechen — noch keineswegs klar zergliedert und voneinander getrennt waren, sondern daß sie alle gleichmäßig und gleichzeitig an jeder einzelnen Geistestätigkeit teilhatten.

Damit gehen wir zu der zweiten Stufe des platonischen Idealismus über, zu der zweiten Zone in Platos Aufstieg von dem schlichteren Realismus seines Meisters, wie ihn Aristoteles gekennzeichnet hat, zu der „geistigen Welt“, die er beharrlich der sichtbaren entgegensetzt. Hierbei können ihm viele nur mit Mühe folgen, denn in dieser Welt werden die „Ideen“ leibhaftige Persönlichkeiten. Die zweite Stufe in Platos geistiger Bergfahrt bedeutet also, hinsichtlich der abstrakten Ideen so zu sprechen, zu denken und zu fühlen, als ob sie lebende Wesen wären. Wenn der Liebende die Prüfungen in der Schule der Liebe abgelegt und es zur Meisterschaft gebracht hat und nun seine Liebe geistigen, durchaus unsichtbaren Dingen zuwendet, dann ist es, als ob die Fähigkeit des physischen Schauens, als ob das körperliche Auge mitten unter den geistigen Abstraktionen noch weiter arbeitete, und so werden die abstrakten Ideen selbst beseelte, lebende, fast körperliche Persönlichkeiten, gleichsam als ob sie Hände und Augen hätten. Eine Folge, teilweise aber auch eine in zweiter Linie stehende steigernde Ursache dieses geistigen Zustandes ist es, daß die Idee der Schönheit Platos Hauptidee wird, daß sie die Geltung eines ewig typischen Beispiels für das Wesen einer Idee, für ihre Beziehung zu den Sonderdingen und für die Einwirkung unsrer Denktätigkeit auf sie erhält. Dem Liebenden, der sich mit der physischen Schönheit befaßt, die gesehen und doch wieder nicht gesehen werden kann, — in gewissem Sinne sehen sie alle, in Wahrheit aber doch nur der, aber

nicht jener, als ob ein launisches persönliches Selbstfinden, ein Gesetz der Wahlverwandtschaft zwischen dem Sehenden und dem Gesehenen, dem Wissenden und dem Gewußten bestände — wird die Natur und die Wirksamkeit einer Idee als solcher am klarsten einleuchten. Und wie nach dem Ausspruch der Liebenden zu allen Zeiten die sichtbare Schönheit die klarste, gewisseste Sache auf der Welt, real mit der Realität eines heißen oder kalten Gegenstandes, den man in der Hand hält, ist, so kommt sie auch, wie uns Plato versichert, ihrem ewigen Muster oder Urbilde am nächsten. Aus irgend einer Ursache hat die ewige Idee der Schönheit sichtbare Abbilder ihrer selbst, Schatten, Antitypen hinterlassen, die an wahrheitsgetreuer Entsprechung jedes Abbild übertreffen, das zum Beispiel die Gerechtigkeit, die Gleichheit oder der vollkommene Staat bei uns zurückgelassen haben. Als typisches Beispiel einer abstrakten Idee, die trotzdem den Geist mit allen Farben und Umständen der Beziehungen von Personen zueinander erfüllt, hat die Idee der Schönheit die gesamte Ideenlehre mit Assoziationen ausgestattet, die eigentlich nur solchen persönlichen Beziehungen zukommen. Ein gewisses Maß von launenhafter Vorliebe und Abneigung gehört demnach naturgemäß zu dem Verkehr des menschlichen Geistes mit dem wahrhaft Seienden, mit der Welt, in der die Dinge nur in soweit wirklich sind, als man sie mit Sicherheit erkannt hat. „Die Philosophen sind Liebhaber, leidenschaftliche Liebhaber der Wahrheit und des Seienden“:



Τοῦ ὄντος τε καὶ ἀληθείας ἐραστάς, τοὺς φιλοσόφους. Diese leidenschaftlichen Liebhaber (ἐρασταί) des wahrhaft Seienden sind, wie der Leser des *Staates* weiß, die Ecksteine des Idealstaates, und im Vergleich mit dem wahrhaft Seienden können Ämter, Reichtum und Ehre, um deretwillen sich Athen, die Welt in Stücke zerrissen haben, höchstens in zweiter Linie in Betracht kommen.

Dieser Liebhaber der Ideen ist in der Tat in der Gewalt, in den Händen eines andern Wesens, eines andern Willens. In einer langandauernden Schule wird er angezogen, verbessert, geleitet, belohnt und gesättigt; sie stellt „den Aufstieg der Seele zur geistigen Welt“ dar, mit dem die Wege der irdischen Liebe (τὰ ἐρωτικά) genau parallel laufen. Sein Wissensenthusiasmus ist Enthusiasmus in des Wortes vollster Bedeutung: er trägt den Charakter der Besessenheit eines Wesens durch ein andres an sich, wodurch die „animistischen“ alten Griechen den natürlichen Wahnsinn erklärten. Der philosophische Enthusiasmus, das leidenschaftliche Verlangen nach wahren Wissen, ist eine Art Wahnsinn (μανία), mit dem, wie einige behaupten, bedeutender Scharfsinn und alle großen Anlagen stets verbunden sind. Er ist, wie Plato selbst im *Phaedrus* auseinandersetzt, die vierte Gattung der Manien. Zum natürlichen Wahnsinn, zur Poesie und den mit ihr zusammenhängenden Talenten, zum Prophetentum, wie es sich in der delphischen Pythia verkörpert, fügt er, viertens, den „Enthusiasmus der Ideen“ hinzu.

„Die ganze bisherige Entwicklung unsrer Lehre“,  
 führt er dort aus, „hat auf diese vierte Form des Wahn-  
 „sinns Bezug. Wenn einer die Schönheit dieser Erde  
 „besieht, sich aber dabei an die wahre Schönheit er-  
 „innert und nun fühlt, bemerkt, wie seine Schwingen  
 „(πτερῶται) aufwärts flattern, und gleich einem Vogel,  
 „der zum Himmel aufblickt, nach oben strebt und nicht  
 „steigen kann, die irdischen Dinge aber nicht achtet,  
 „dann sagt man, sein Geist sei ungesund. Ich habe  
 „darüber gesprochen, wie diese die herrlichste aller  
 „Formen des Enthusiasmus“ — oder der Besessenheit —  
 „ist, und zwar sowohl für den, den er erfüllt, als auch  
 „für den, der an ihm teilhat; wie er aus den edelsten  
 „Gründen entspringt, und wie man den Liebenden, der  
 „von diesem Wahn erfüllt ist, einen Liebhaber des  
 „Schönen nennt. Denn, wie gesagt, die Seele jedes  
 „Menschen hat, ihrer Natur gemäß, die wirklich seien-  
 „den Dinge gesehen, sonst wäre sie nicht in dieses  
 „Gebilde“ — den menschlichen Körper — „gekommen.  
 „Doch nicht für jede Seele ist es ein leichtes Unter-  
 „fangen, sich vom Diesseits zur Erinnerung des Jenseits  
 „zu erheben; bald konnte sie sich des Anblicks der  
 „Dinge dort nur kurze Frist erfreuen, bald hat sie es  
 „auf ihrer Erdenfahrt schlecht getroffen, hat sich unter  
 „dem Einflusse gewisser Zusammenhänge dem Süнди-  
 „gen zugewandt und die heiligen Gebilde vergessen,  
 „die sie dort einstmals anschauen durfte. Fürwahr, es  
 „bleiben nur wenige Seelen übrig, denen die Erinnerung  
 „in vollem Maße eignet. Und wenn diese dann ein Ab-

„bild der heiligen Dinge sehen, werden sie entzückt  
„und geraten ganz außer sich. Nur verstehen sie die  
„wahre Natur ihrer Liebe nicht, denn es fehlt ihnen an  
„Einsicht. Die Gerechtigkeit, die Selbstbeherrschung  
„und alle die andern der Seele kostbaren Eigenschaften  
„haben in ihren irdischen Ebenbildern kein klares Licht  
„zurückgelassen, und nur ganz wenigen, die sich diesen  
„Abbildern nahen, ist es gegeben mit trüben Organen  
„unter Schwierigkeiten den Stamm (γένος: das Volk)  
„des Abgebildeten zu erkennen. Aber in jenem Augen-  
„blick war es uns vergönnt, die Schönheit in ihrer gan-  
„zen Klarheit zu sehen, als wir selbst mit Zeus, die  
„andern mit andern Göttern im Verein, gefolgt von  
„der Heerschar der Seligen, der gnadenreichsten Er-  
„scheinung, des hehrsten Anblicks genießen und an dem  
„Mysterium teilnehmen durften, das wir mit Fug und  
„Recht das heiligste nennen. So haben wir es gefeiert:  
„heil und ganz und unberührt von allem künftigen Übel;  
„denn heil und ganz und alleinig mit uns selbst sind die  
„mystischen Gesichte vor uns aufgegangen, denn rein  
„in reinem Lichte haben wir die Augen zu ihnen erho-  
„ben, unbehelligt von der Last, die wir jetzt wie Schalen-  
„tiere mit uns umherschleppen und die wir unsern  
„Körper nennen.

„Soviel sei der Erinnerung geweiht, um derentwillen  
„ich voll trauernder Sehnsucht nach jenen Augenblicken  
„etwas ausführlicher gesprochen habe. Was die Schön-  
„heit betrifft, so überstrahlte sie dort, wie gesagt, in  
„ihrem wahren Wesen all die andern ewigen Gestalten,

„und wie wir zur Erde gekommen sind, haben wir sie  
„auch hier im Glanze der äußersten Helligkeit mit dem  
„schärfsten unsrer körperlichen Sinne begriffen. Denn  
„von allen körperlichen Sinnen ist uns das Gesicht als  
„der schärfste beschieden, wenn sich auch das Wissen  
„nicht damit erkennen läßt. Denn fürwahr, erstaun-  
„liche Liebe würde das Wissen in uns erregt haben,  
„wenn es uns ein klares Abbild seiner selbst gegönnt  
„hätte, wie das der Schönheit es ist; wenn es in den  
„Bereich unsrer körperlichen Schaukraft eingetreten  
„wäre — das Wissen und all die andern freundlichen  
„Gestalten. Nun aber ist dieses Los allein der Schön-  
„heit zuteil geworden, so daß nun ihr vor allen Dingen  
„die größte Klarheit und Gewißheit zukommt, daß sie das  
„liebenswerteste von allen ist“ (*Phaedrus*, 249—250).

## II. DIE DIALEKTIK

Unter den geistigen Voraussetzungen verschiedener Zeiten haben drei verschiedene Arten der schriftstellerischen Aufzeichnung, drei gesonderte literarische Methoden zur Darstellung philosophischer Gedanken vorgeherrscht. Am Anfang, als die Philosophie noch Gegenstand der Anschauung, phantasievoll, zuversichtlich, oft auch trübe und dunkel war, galt die metrische Form. Die Philosophie wurde *Gedicht*: Περὶ Φύσεως, „Über die Natur“; desgleichen bei Pythagoras: „die goldenen Verse“, bei Parmenides, bei Empedokles, nach dessen Vorgang dann wieder Lukrez das schönste Beispiel dieser Art zu schreiben und zu denken gestaltet hat, das wir besitzen. Ihm folgte, als die ursprüngliche Anschauung zum dogmatischen System zusammengeschrumpft war, dessen dürres Gebein einem bei Aristoteles, Aquinas und Spinoza in den Ohren klappt, sein genaues Gegenteil: die formstrenge *Abhandlung*. Das ausgereifte philosophische Temperament aber äußerte sich zwischen den beiden Gegensätzen in der dritten Hauptform philosophischer Literatur, im *Essay*, dem charakteristischen literarischen Typus unsrer eignen Zeit, die an besondern Auffassungen der Wahrheit reich und abwechslungsreich, in ihrem Gefühl für ihr Zusammenwirken und ihre Ergebnisse dagegen zurückhaltend und zweifelhaft ist. Diese für unsre moderne philosophische Literatur in jedem Sinne gemäße Form kam zu einer Zeit auf, in der man recht eigentlich den relativen oder „modernen“

Geist erfand: in der Renaissance des sechzehnten Jahrhunderts.\*

Gedicht, Abhandlung, Essay. Es leuchtet bereits ein, daß man es bei diesen drei schriftstellerischen Methoden nicht lediglich mit literarischen Zufälligkeiten, die von der persönlichen Wahl des einen oder des andern Schriftstellers abhängen können, zu tun hat, sondern mit Notwendigkeiten der literarischen Form, die unmittelbar vom Stoffe bestimmt wird; denn sie entsprechen drei von allem Anfang an voneinander abweichenden Wegen, auf denen sich der menschliche Geist der Wahrheit nähert. Wie der orakelhafte, anregende, aber rätselhafte Vers der geeignetste Träger enthusiastischer Anschauungen, und wie die Abhandlung mit ihrer anspruchsvollen Aufstellung von Vorder- und Schlußsatz das natürliche Erzeugnis scholastischer Unfehlbarkeit ist, so kennzeichnet die Form des Essays, wie es uns um das Ende des sechzehnten Jahrhunderts besonders charakteristisch bei Montaigne begegnet, Montaignes besonderen Beruf in seiner Zeit, in der wir ja zugleich den Anfang unsrer eignen sehen dürfen. Er war der typische Essayist, weil er der typische Zweifler war. Er hat den Namen und, in allem Wesentlichen, auch die Sache selbst, den Essay mit seinen anscheinend bescheidenen Zielen, aber tatsächlich großen, abenteuerlichen

\**Essay*: „ein unvermittelter Gedankensprung“ heißt es in Johnsons *Dictionary*; einen andern vielsagenden Gebrauch des Wortes „aus der Bergmannssprache“ verzeichnet Bailey in seinem früheren Werke: „kleiner Graben oder Höhlenweg, wie man sie beim Schürfen nach Erz anlegt“.

Möglichkeiten, erfunden. Hier bot sich ihm genau diejenige literarische Form dar, deren ein Geist bedurfte, für den die Wahrheit selbst nur eine Möglichkeit ist, die sich nicht als allgemeingültiger Schluß, sondern nur als das trügerische Ergebnis einer besondern persönlichen Erfahrung darstellt; ein Geist, der zwar getreulich auf die zufälligen Lichter achthat, die ihm auf seinem Wege leuchten, der es sich aber trotzdem genügen lassen muß, am Ende seiner geistigen Reise sein Urteil aufzuschieben und bis zuletzt zu fragen: „*Que sais-je?* Wer weiß?“ — eine Frage, die deutlich im Geiste der alten sokratischen Behauptung geschieht, daß alle wahre Philosophie nichts andres sei, als ein verfeinertes Gefühl für die eigne Unwissenheit.

**U**nd wie Aristoteles die Abhandlung erfunden hat, so ist der platonische Dialog dem Geiste und seinen besonderen Anwendungsmöglichkeiten nach im wesentlichen ein Essay, der gelegentlich in die frühere Form der philosophischen Poesie, des heraklitischen Prosa-gedichts, zurückfällt. Es haben sich seitdem Schriftsteller wie Giordano Bruno, Berkeley, Landor mit Erfolg des Dialoges bedient, doch war bei ihnen diese literarische Form, die sich ihrem Bau nach besonders für ein vielseitiges, aber zögerndes Wahrheitsbewußtsein eignet, nicht vollkommen mit dem Stoff, den sie umkleidete, verwachsen. So soll er bei Berkeley nur gewisse hochgradig dogmatische Anschauungen, die aber im Geiste des Schriftstellers ohne Argwohn, ohne

Halblichter dastehen, allgemeinverständlich machen. Bei Plato dagegen, und zwar bei ihm in erster Linie, war der Dialog, jene eigentümliche Umgestaltung des Essays, durchaus wesentlich, notwendig, organisch; diese und keine andere Form gehörte zu dem Organismus, zu dem Stoff, den sie verkörpert. Denn die Dialoge Platos spiegeln genau die Methode wieder, und verfeinern, idealisieren sie in der Anwendung, der Sokrates vor allem was einer formalen Vorlesung ähnlich sieht — und die Vorlesung ist doch sozusagen eine Abhandlung im Embryo — zur Vermittlung seiner Lehren den Vorzug gibt. Wir sehen ihn in den Dialogen Platos, wie er die öffentlichen Plätze, die Baulichkeiten und die Straßen der Vorstädte Athens durchstreift, als ob er die Wahrheit bei andern suchen wollte. Aber er sucht sie fraglos bei sich selbst, nur in Gemeinschaft und mit Hilfe seiner vorgeblichen Schüler, die er allerdings nur von ihren eignen, ursprünglichen Auffassungen der Wahrheit entbinden kann. Dabei verzeichnet er stets getreulich jede Spur von Licht, die sich ergibt, und kommt sozusagen niemals zum Ende.

Der platonische Dialog ist, kurz gesagt, die literarische Umgestaltung der intimen, selbstgezüchteten sokratischen Methode, kraft deren er nicht nur an andre Wahrheiten austeilte, sondern sie auch für sich selbst gewann. Der Kern dieser Methode, der „Dialektik“ in jeglicher Gestalt, liegt, wie schon der Name sagt, im Dialoge, in der Gepflogenheit, die Wahrheit durch Frage und Antwort, und zwar in erster Linie in sich selbst, zu ergrün-



den. Gerade auf diesem Punkte, auf dem unaufhörlichen Dialoge mit dem eignen Selbst, beruht die Stärke dieser Methode. Der Dialog behandelt die Grundprinzipien, die „universalen Definitionen“, Begriffe oder „Ideen“, die nach Plato die eigentlichen Gegenstände alles wahren Wissens sind; er wirft die Frage auf, inwiefern unsre Kenntnis von denselben ihrem Wesen gemäß ist, und wie sie sich zu andern Begriffen verhalten; er erörtert die in unserm eignen Geiste oder in dem andrer denkbaren Mutmaßungen, die ihnen nicht entsprechen würden, und die Ausschaltung von Unkenntnis und von Irrtümern schlechthin, die allein schon durch das Vorhandensein der Ideen im Geiste erfolgt. Die Gerechtigkeit, die Schönheit, der vollkommene Staat sollen in ewigen, fraglos sichern Formen durch die „Dialektik“, durch eine Methode (μέθοδος) im buchstäblichen Sinne, einen „Rundgang“, begriffen werden, die in den Dialogen Platos ihren vollkommensten literarischen Ausdruck findet

Denn die Sicherheit, der Charakter des Absoluten, Ewigen dieser Ideen bedingte ein mit großer Mühe und Gewissenhaftigkeit wiederholtes Näherbestimmen und Verbessern, häufiges Wiederangleichen an die Erfahrung, Erweiterung, wenn sie mehr Licht spendete, mit andern Worten die Ausschließungen und Einschließungen, die *debitae naturae*, um einen Ausdruck Bacos zu gebrauchen, die in der Natur der Tatsachen lagen, welche von den Ideen dargestellt werden sollten. Diese „Darstellung“ war eine doppelte und umfaßte in

jeder ihrer Unterabteilungen zahlreiche aufeinander folgende Stufen. Zunächst handelt es sich darum, den Gedanken den Erscheinungen, den Tatsachen anzupassen, und zwar fein säuberlich, so daß der besagte Gedanke nur gerade die Tatsachen bedeckt, nicht mehr. Demnächst mußte dem auf diese Weise ausgeprägten Gedanken oder Begriff der sprachliche Ausdruck, die Definition, angepaßt werden, die es ermöglichte ihn dem Geiste anderer mitzuteilen. Für diesen langen, vielfach gewundenen Vorgang konnte nur der ungebundene, leichte, natürliche Dialog mit seiner Freiheit, seiner Mannigfaltigkeit und seiner Dehnbarkeit den nötigen Entwicklungsraum bieten. Wenn jemand, wenn zum Beispiel Sokrates einen andern zu belehren schien, so geschah dies nur dadurch, daß er einige Augenblicke laut über seine eigne Aufgabe nachdachte, oder daß er sich auf dem mühevollen Wege, den schließlich jeder einzelne allein zurücklegen muß, auf den andern stützte, wenn auch eine solche Kameradschaft reich an günstigen Gelegenheiten zur Hebung des verborgnen Wissens sein mag, mit dem die Natur den Geist so freigebig ausgestattet hat. In der Tat gibt der platonische Sokrates nicht vor, etwas zu lehren. Er will nur, wenn es dir gelegen kommt, und „im Verein mit dir darüber nachdenken, ausfindig machen, wie die Sache beschaffen sein könne. Vielleicht gelingt es uns, wenn wir unsre Augen gemeinschaftlich anstrengen und tüchtig drauf los reiben, zum Beispiel die Gerechtigkeit zu bewegen, daß sie wie zwischen zwei Reibhölzern zu leuchten anfängt“.

„Und ist nicht die Straße nach Athen wie gemacht für Gespräche?“ Gewiß. Es scheint, daß schließlich doch die Bewegung und jede Gewohnheit, welche die Bewegung fördert, auch der Kraft, den Erfolgen, der glücklichen Niederkunft des Geistes förderlich ist. Eine Methode wie diese, ein Fortschritt (*processus*), eine Bewegung des Geistes, die das unverkennbare Gegenstück zu der mathematischen, demonstrativen Beweisführung bildet, und die deswegen auch mit der althergebrachten, scholastischen Form der „Genauigkeit“ nichts anfangen kann; eine Methode, die der Wahrheit nicht durch Auflösung und Anwendung eines Grundsatzes, sondern durch die allmähliche Unterdrückung von Irrtümern, die in halben oder übertriebenen Wahrheiten hinsichtlich des zu behandelnden Stoffes bestanden, entgegenstrebte, fand in dem Dialoge das für sie geschaffene Ausdrucksmittel. Je biegsamer er war, desto besser wurde er diesem Zwecke gerecht. Und in der Tat glichen diese Versuche, zum Beispiel zu der Gerechtigkeit oder zum wahren Staate zu gelangen, Reisen, die allerdings nicht über die glatte Straße nach Athen, sondern auf den Gipfel eines Berges führten. Und wie sehr verkennen unerfahrene Bergsteiger die Größenverhältnisse, die Formen, die Beziehungen der Gegenstände zu ihrer Umgebung! Wie häufig wiederholen sich die Mißverständnisse, die der Reihe nach nur Teileindrücke, Perspektiven von dem einen oder dem andern gleich darauf wieder aufgegebenen Standpunkte aus verkörpern; Ansichten über die Gestalt und die Schichtung

des Berges, die um ein wenig, vielleicht aber auch unermesslich weit hinter der synoptischen Anschauung des Berges als eines Ganzen, wie Plato sich ausdrücken würde, zurückbleiben! Von dem oder jenem Punkte aus mochte irgend eine unbedeutende Spitze wie der Gipfel des Berges selbst aussehen, und ein Unerfahrener würde die Zuverlässigkeit eines Ausblicks beschworen haben, der, wie sich schon an der nächsten Wendung des Weges herausstellt, durchaus irreführend war. Erst nach dem letzten Schritte, wenn der Blick frei nach allen Seiten zu schweifen und die verschiedenen aufeinanderfolgenden Teilschätzungen des schwierigen Weges zu vereinigen und zu begründen vermag, erst auf dem Gipfel des Berges läßt sich seine wahre Form intuitiv auffassen. Behalten wir nun diese Form in unserm Geiste oder besser in unserm Vorstellungsvermögen, dann werden wir für die Zukunft in der Lage sein, unsern Berg in aller Sicherheit zu besteigen, und wir werden vielleicht die Beobachtung machen, daß nächst der endlichen Anschauung der erste Anblick, der erste Eindruck der Wahrheit am nächsten kam.

So stellt sich in ihrem ganzen Umfange die Reise, die Pilgerfahrt, die Methode (ὁδός, κίνησις, μέθοδος) der sokratischen, der vervollkommeneten platonischen Dialektik dar, deren Ziel die Wahrheit, die wahre Erkenntnis von Ideen wie Tapferkeit und Freundschaft, wie Raum und Bewegung (im siebenten Buche des *Staat*es), wie der vollendete Staat und die unbefleckte Schönheit ist. Du suchst, um ein Beispiel zu nennen, die

Gerechtigkeit, jene gewaltige, vielzackige Erhebung über der glatten Oberfläche des Lebens, deren Gipfel möglicherweise in den Himmel hineinragt, und bildest dir ein, du habest ihre Form erfaßt. Ἄλλὰ μεταθώμεθα. Dein Gefährte nötigt dich vielleicht einen Schritt mehr zu tun, und schon hat sich die Aussicht verändert. „Harre nur aus“, hören wir Plato sagen, „und es wird ein Schritt folgen, nach dem sich die ganze Welt ringsum, der ganze Horizont in seinem Verhältnis zu deinem Standpunkt verändern, ein Schritt, der dich aus dem Dämmerlichte der Vermutung heraus ins helle Licht unantastbarer Gewißheit führen wird“. Dazu bedarf es allerdings eines *summarischen* Aktes der Anschauung der gesamten Perspektive, durch den alle Teilschätzungen, die an sich betrachtet vielleicht nicht recht zueinander zu passen schienen, auf die ihnen gebührende Stelle gerückt werden, oder — um zu dem platonischen Dialoge, zu dem dialektischen Vorgange, wie er dort entwickelt wird, zurückzukehren — es muß der endgültige Eindruck eines Gedankenstandes, einer Lehre statthaben, durch den sich der Geist, wie durch einen einzigen Denkakt, bei allen Übergängen eines langen Gespräches aller scheinbar sich widerstreitenden Behauptungen sämtlicher Sprecher auf einmal bemächtigt. Es wird uns nun klar, inwiefern die platonische Dialektik — die Leiter, die es uns nach Plato einzig und allein ermöglicht, von den knabenhaften Bedenklichkeiten und den unreifen Anschauungen eines Menon zu den Höhen einer vollkommen vernunftgemäßen Welt (νοητός

τόπος) emporzusteigen — ein Vorgang ist, der wenigstens von den durch Natur und Gelegenheit Begünstigten, zum Beispiel von den Einwohnern der Idealstadt, bis zum Ende des Lebens fortgesetzt werden kann, und der nach den Lehren der Pythagoräer vielleicht auch dann noch nicht aufhört.

Gegen die Dialektik, wie sie sich in den platonischen Dialogen darstellt, ließe sich also einwenden, daß es ihr an innerer Einheitlichkeit gebricht, aber nur dann, wenn man aus dem sehr komplizierten Vorgang mit seinen zahlreichen Entwicklungsphasen einzelne Züge gesondert herausgreift. Gewiß ist es nicht nur beim ersten Durchlesen schwierig, die Einheit der verschiedenen Aussagen, die Plato darüber gemacht hat, zu erfassen. Bald unterscheidet sie sich von der gewöhnlichen Beweisführung nur durch ein gewisses Mehr an Wahrscheinlichkeit: sie ist Logik *plus* Überredung. Einem Kinde wird durch sanften Zuspruch geholfen, es wird von seinen natürlichen Irrtümern weggelockt; Schwierigkeiten werden im Vorübergehen sorgfältig so gut als möglich aufgeklärt, indem man das Kind ausfragt und es antworten läßt, und vor allen Dingen niemals in den Fehler des *obscurum per obscurius* verfällt. Dann wieder scheint die Dialektik eine Art von Wahrscheinlichkeit anzustreben, die, wie Thrasymachus einwendet, auf gegenseitiger Zuvorkommenheit beruht. Selbstverständlich ist es möglich, einen unaufrichtigen Dialog zustande zu bringen, in dem einzelne Teilnehmer nur Strohmänner sind. Im *Philebus* wiederum ist die Dialektik lediglich der Name

für einen Vorgang, durch den eine Art in ihre Gattungen aufgelöst und der dort mit einer technischen Genauigkeit beschrieben wird, die fast an Aristoteles oder an einen modernen Meister der angewandten Logik heranreicht. Die Dialektik kann auch der Eristik anheimfallen, das heißt dem Disput um seiner selbst willen dienstbar werden, oder sich zur Logomachie, zum bloßen Streit über Worte, herablassen. Gewaltige, grenzenlose Fernsichten tun sich im siebenten Buche des *Staates* vor ihr auf: sie ist Leben, systematisiertes, aber umfassendes, weitreichendes geistiges Leben, in dem die Vernunft, in dem die ganze Natur des Menschen durch die beseligende Vision „aller Zeiten und alles Seins“ die Erfüllung ihres Endzwecks erkennt.

Aber alle diese schwankenden Bedeutungen des Wortes „Dialektik“ schließen sich zusammen, wenn wir uns vergegenwärtigen, daß für Plato wie für jeden anderen wahrhaft philosophischen Denker die Methode etwas Einheitliches sein, daß sie die Gesamtheit des geistigen Vorgangs mit all seinen Schattierungen, der auf die Erreichung wirklich repräsentativer Ideen, eines vernunftgemäßen Abbildes der Erfahrung abzielt, in sich einschließen muß, oder doch wenigstens in diesem Sinne aufgefaßt sein will; und daß für Plato dieser Vorgang im wesentlichen ein langes Gespräch, eine Auseinandersetzung des Geistes mit sich selbst ist. Dieser dynamische, essentielle Dialog des Geistes mit sich selbst überträgt seine treibende Macht auf den geschriebenen

oder gesprochenen Dialog, und dieser wiederum seinen Namen auf die Methode, die er verkörpert, auf die Dialektik. An dem langen, weitverzweigten Dialoge des Geistes mit sich selbst werden aber naturgemäß zahlreiche Persönlichkeiten, um den Ausdruck zu gebrauchen, teilnehmen, so viele nämlich, als die Auffassung eines schwierigen Stoffes Gegensätze oder Schattierungen zuläßt. Auch der *advocatus diaboli* wird sich von Zeit zu Zeit vernehmen lassen. Der Hund, oder, wie der Grieche sagte, der Wolf will auch seine Geschichte wider den Menschen zum besten geben. Einer der Mitsprechenden wird immer ein Kind sein, das uns entweder unschuldig und freundlich unsre eigenen Zugeständnisse vorhält, oder uns auch im letzten Augenblicke durch seine offenbar unüberwindliche Unwissenheit überrascht, die wir schon ausgerottet zu haben wähnten. Auch ein Jüngling wird auftreten, der mit den Fähigkeiten der Sprache nicht vertraut ist, und dem zuliebe man viel Zeit, wenn auch keineswegs immer ohne Vorteil, auf die Erörterung von Wörtern und Ausdrücken verwenden muß; und hoffentlich wird er bis zuletzt der echte, lebensprühende Jüngling bleiben, dessen Enthusiasmus den müden, entmutigten Fragesteller, der auch unweigerlich zu der Gesellschaft gehört, erfrischt, der aufgeweckte, gelehrige, berechtigt zuversichtliche Jüngling, dem sich die freundlichen lebendigen Ideen gern, voller Sehnsucht zuneigen, weil sie dem platonischen Gesetze der Wahlverwandschaft folgen, das gerade hier mit besonderer Stärke wirkt: ὁμοῖον ὁμοίῳ.



Vor allem bei Naturen wie diesen, die ihr glückliches Temperament mitbringen, und von denen wir den Glauben haben, daß es ihnen geistig nicht anders als gut gehen könne, wird eine Methode wie die dialektische auch Glück haben, wird es ihr besonders wohl ergehen. Mitunter hat es den Anschein, als ob die Entdeckungsreise, die fast wie ins Blaue hinein geht, der sokratische oder platonische „Dialog der Erkundung“, eine Art gütige Vorsehung mit sich trüge. Es ist wie wenn Jäger oder Vogelfänger „auf den Busch klopfen“, wie wir uns ausdrücken. Plato führt das Gleichnis im *Staate* weiter aus. Nur wenn sie etwas von dem Verfahren verstehen, werden sie reichlich Vögel finden und fangen. Der aufmerksame Leser bemerkt, daß der Dialog vom *Staat* alle Vorteile und Begünstigungen, die eine solche Methode einem ganzen der freien Forschung gewidmeten Leben gewährt, im Kleinen darstellt. Und wenn Sokrates noch ein anderes Gleichnis gebraucht und sagt: „Noch weiß ich selbst nichts; wir müssen gehen, wohin die Vernunft uns führt, wie ein Fahrzeug, das vor dem Winde läuft“, (ὄπη ἂν ὁ λόγος, ὡσπερ πνεῦμα, φέρη, ταύτη ἰτέον) dann spricht er aus dem Lebensgeiste der „dialektischen Methode“ heraus.

**D**ie dialektische Methode, das endlose Gespräch des Menschen mit sich selbst, das für diejenigen, die sich ihm gründlich hingeben, so lange andauert, wie das Leben selbst, das zu der steten Kameradschaft gehört, die wir im Leben mit uns selbst halten, hat ihre Un-

gleichheiten, ihre Mängel; sie ist vor allem in ihrem Endergebnis unsicher. Im *Timaeus* bemerkt Plato sehr richtig: „Wir urteilen übereilt und verwegen“, — was auch für uns Platoniker als solche zutrifft — „denn wie wir selbst so haben auch unsre Gespräche“ — unsre platonischen Gespräche als solche — „vieles mit der Unberechenbarkeit des Zufalls gemeinsam.“ Ganz natürlich. Denn wie jedes andere gelegentlich geführte Gespräch von Ort und Stunde, von den Menschen, mit denen wir zusammen sind, von den Launen des Augenblicks abhängt, wird diese ihrem ganzen Wesen nach formlose, unmethodische Methode immer viel Zufälliges enthalten, und daher, mitunter bewußt, Mißbräuchen günstig sein. Beispiele bieten sich dem Leser sogar im *Staate*, und zwar nicht nur immer vonseiten des Thrasymachus. Plato spricht von diesem „neuen Schachspiel“, das nicht mit Figuren, sondern mit Worten gespielt wird, und bei dem es sich nicht notwendig um den Preis der Wahrheit handle, sondern vielleicht nur um die Freude an Zug und Gegenzug, oder um das Vergnügen, den Gegner schachmatt zu setzen.

In der Tat war seit den Paradoxen Zenos die ganze Atmosphäre Athens sophistisch geworden; Fragen oft recht eitler Natur hatten sie infiziert. Und diese infizierte Luft hatte die platonische Methode bis zu einem gewissen Grade auf sich einwirken lassen. Unfreundlich Gesinnte könnten sogar sagen, sie sei eigentlich nur ein Niederschlag von ihr gewesen. „Sokrates“, gibt Plato zu, „läßt sich leicht wiederlegen. Sage lieber,

Freund Agathon, daß du die Wahrheit nicht zu widerlegen vermagst“. Eine schöne Beruhigung! Man fühlt sich manchmal zu seinem Unbehagen versucht, auf den platonischen Sokrates ein Wort anzuwenden, mit dem Sokrates im *Euthydemus* den Sophisten oder vielleicht *en caricature* sich selbst bezeichnet: „Seine Gewandtheit im Wortstreit ist so groß, daß er jede beliebige Behauptung, ob richtig oder unrichtig, widerlegen kann.“ Kurzum, der Einwurf liegt nahe, daß eine gefährliche Leichtigkeit alles Mögliche gleichmäßig gut zu beweisen umgeht, und daß sie Sokrates, neben aller Wahrheit, die ihm vermutlich zukommt, nicht weniger heimsucht, als andere auch.

Demgegenüber könnten, selbst wenn dem so wäre, die Freunde wiederum behaupten, das Suchen nach der Wahrheit sei, wie Lessing meint, für uns wertvoller, als die Wahrheit selbst. Freilich würde sich Plato, für den jede Wissenschaft, die diesen Namen verdient, „absolut und ewig“ sein muß; der sich unaufhörlich bemüht, das wahre Wissen (ἐπιστήμη) als den Besitz unwiderstehlicher Wahrheit durch eine möglichst breite Kluft von jeglichem Wissen zu trennen, das diese Bedingung nicht erfüllt, schwerlich der Meinung Lessings angeschlossen haben. Aber trotz allem, trotzdem er von jedem wahren Wissen Bestimmtheit, Genauigkeit, absolute Werte verlangt, ist er doch der Ansicht, oder sucht seine Leser dieser Ansicht geneigt zu machen, daß die Wahrheit, eben weil sie einer hohen Stufe von Beziehungen von Persönlichkeiten zueinander gleicht,

zu einem beträchtlichen Teile von dem Empfänger abhängt; daß sie dementsprechend irreführend, provisorisch, von Möglichkeiten beeinflusst, ein Gegenstand von verschiedenen Annäherungswerten, einer „Ökonomie“, wie man zu sagen pflegt, sein muß; daß sie zum Teil einer subjektiven Stellungnahme des Geistes gleichkommt, daß die philosophische Wahrheit mit dem philosophischen Temperamente zusammenfällt. Montaigne bemerkt scharfsinnig: „Bei Plato disputiert Sokrates mehr zum Vorteil der Disputanten als des Disputes. Er bemächtigt sich des ersten besten Gegenstandes, wie einer, dem ein nützlicheres Ende als dessen Erläuterung vorschwebt, nämlich die Klärung des Verstandes, dessen Unterweisung und Schulung er übernommen hat“.

Hierin liegt in der Tat die Rechtfertigung von Platos eigentümlicher dialektischer Methode mit ihrer Unge nauigkeit, ihrem Zagen, ihren Bedenklichkeiten, ihrer Zurückhaltung, als ob sich Plato davor scheute, einem unwürdigen Empfänger Wissen aufzunötigen. Die Ab handlung als das geeignete Werkzeug des Dogmas, sagen wir die Ethik des Aristoteles oder die Ethik Spinozas, beginnt im Axiom oder in der Definition mit einer Wahrheit oder der ungetrübten Überzeugung von einer Wahrheit, die sie dann weiterhin nur erklären und anwenden will. Die Abhandlung als das Werkzeug einer dogmatischen Philosophie *beginnt* mit einem Axiom oder einer Definition, der Essay oder der Dialog dagegen als das Werkzeug der Dialektik hört nicht einmal notwendig damit auf; er gleicht dem langen Selbstgespräch, dem dialek-

tischen Vorgang, der möglicherweise das ganze Leben begleitet. Er schafft sozusagen freie Bahn, wenig mehr; er reinigt die Atmosphäre oder die Tafel des Geistes, um uns die Gelegenheit zu geben etwas zu wissen oder zu sehen; er versetzt uns nur in die geeignetste Lage, die wir einnehmen müssen, um zur Aufnahme einer solchen möglichen Wahrheit, Entdeckung, Offenbarung bereit zu sein, die vielleicht eines Tages auf die Bahn treten, die Tafel bedecken, oder sich in die gereinigte Luft ergießen wird; er stellt keine Behauptungen, kein System von Behauptungen auf, sondern er gestaltet ein Temperament.

**P**lato bietet also, um es zu wiederholen, seinen Lesern ein Paradoxon oder einen Ausgleich entgegengesetzter Strömungen. Auf der einen Seite fordert er mit stärkstem Nachdruck unfehlbare Sicherheit im Wissen, — war er es doch, der das Ideal einer absoluten Wahrheit aufstellte, dem der menschliche Geist als solcher, vielleicht ohne Aussicht auf Erfolg, zustrebt, — auf der andern steht die denkbar größte Ungenauigkeit und Zufälligkeit der Methode, durch die er sich diese Sicherheit zu eigen machen will. Wir haben bereits gesagt, daß der Humor des Sokrates, dessen eines Element die berühmte sokratische Ironie ist, — wenn er vorgibt, ein schlechtes Gedächtnis zu besitzen, lange theoretische Gespräche zu verabscheuen oder ihnen zu mißtrauen, nichts gelehrt zu haben, bei den Gedanken anderer nur Hebammedienste zu leisten — mehr als lediglich einen

Persönlichkeitszug vorstellt; daß er ihm willkommen war, weil er es ihm ermöglichte, sich der vollen Verantwortlichkeit für seine Lehren zu entziehen. Der Humor gehört recht eigentlich zu dem tastenden Charakter der Dialektik, zu der Methode durch Frage und Antwort, durch Lehren und Lernen Entdeckungen zu machen, mit einem Wort zu dem Standpunkte des philosophischen Essayisten. Die Richtigkeit dieser Behauptung ließe sich durch zahlreiche Belege aus den platonischen Dialogen nachweisen. Die Ironie, der sokratische Humor, der einem mißtrauischen Lehrer so gute Dienste leistet, ist in der Tat auf Platos Rechnung zu setzen. Ist doch κινδυνεύει, „es kann so kommen“, ein beliebtes Schlagwort bei ihm. Der Philosoph des Seins oder des Verbuns „sein“ scheut sich schließlich doch zu sagen: „es ist“.

Denn für Plato bedingt die Aufnahme der Wahrheit einen Verkehr zwischen Intelligenzen, zwischen Persönlichkeiten, weshalb wenigstens auf der einen Seite Willkürlichkeiten möglich sind; handelt es sich doch weder um ein zuverlässiges Werk, um eine unfehlbar arbeitende Maschine, noch um einen genau wägbaren Stoff. Er hegt seine Befürchtungen für die Wahrheit, so sorgfältig er sie auch geprüft hat. Irgend eine Täuschung wird stets im Hinterhalt liegen, und wenn sie nicht die Wahrheit selbst betrifft, so hat sie es doch auf die eine oder die andere Anschauung über sie abgesehen. Vielleicht vermischt der Empfänger das Trügerische in seiner Natur mit der Wahrheit, die er empfängt. In den dunkeln Kam-

mern seiner Individualität, seines eigenen Selbst, zu denen außer ihm niemand Zutritt hat um die Sache zu prüfen, stellt sich ihm der Satz, der die Wahrheit doch nur sehr unvollkommen verkörpert, vielleicht ganz anders dar als uns. Wenn wir über die Schönheit oder dergleichen sprechen, denken wir vielleicht gar nicht an dasselbe, fassen wir vielleicht gar nicht dasselbe ins Auge; denn diese Dinge sind doch schließlich für den Platoniker Gegenstände der θεωρία, der unmittelbaren Anschauung, der unmittelbaren Wahrnehmung, oder, wie Plato bisweilen glaubte, früherer persönlicher Erfahrung. Als solche entziehen sie sich aber der Analyse und können infolgedessen eigentlich nicht durch Worte mitgeteilt werden. Daher muß bei jedem richtigen dialektischen Prozeß bis zum letzten Augenblicke Raum für Nachgedanken frei gelassen werden. Es muß möglich sein, sozusagen noch einen weiteren Sprecher in den Dialog einzuführen. Denn der Dialog muß nicht notwendig ein Ende erreichen, sondern er bricht ab, weil die Zeit abgelaufen ist, oder, wie Plato sagt, man hört auf zu suchen, weil man müde geworden ist (ἀποκλήμων). „Was ein Gedanke ersinnt, kann ein anderer verbessern.“ Eine weitere Biegung der endlosen Straße und der ganze Charakter des Ausblicks kann sich verändert haben. Es ist unmöglich, wie der Sophist in seiner Torheit vorschlägt, eine Wahrheit zu nehmen und in die Seele zu senken; sie würde dort nur als „innere Lüge“, als ein Irrtum, Wurzeln schlagen. „Muß ich die Folgerung nehmen und sie buchstäblich

in deinen Geist eingraben?“ fragt Thrasymachus. „Der Himmel verhüt' es“, entgegnet Sokrates. Gerade davor fürchtet er sich um seiner selbst und um anderer willen am meisten. Unablässig fordert er als die erste Bedingung für die lange Reise, die nach seiner Auffassung Lehrer und Schüler nur als Gefährten, als Pilger, die Seite an Seite wandern, zurücklegen, Aufrichtigkeit, vor allem Aufrichtigkeit mit sich selbst, dann auch Freiheit in der Entgegnung. „Antworte, was du denkst, μεγαλοπρεπῶς — freimütig.“ Denn anders ist es unmöglich mit einer Methode vom Flecke zu kommen, die im wesentlichen in der Entwicklung des Wissens durch Frage und Antwort besteht.

Eine weitere mögliche Quelle des Mißbrauchs der Methode liegt natürlich auch in dem Umstande, daß sie jede objektive Bestätigung, jedes äußere Maß ausschließt, daß sie von der Loyalität des Menschen zu sich selbst und von seinem Beharren in dieser Eigenschaft abhängig ist, worüber sich kein anderer ein Urteil bilden kann. Wenn wir sie aber bei uns selbst mißbrauchen können, um wieviel sicherer wird sie dann ein Kundiger bei andern mißbrauchen können! Bei jeder Wendung des Gesprächs steht der Sophistik eine Türe offen. Manchmal können wir aus Platos eigenem Verfahren entnehmen, was Begriffe wie Sophistik, Logomachie, Eristik bedeuten. Sätze wie die, daß die Gerechtigkeit nur dann zu etwas nütze ist, wenn man sie auf nutzlose Dinge anwendet, oder daß der Gerechte eine Art Dieb ist und andere derselben Art können



nicht einmal mehr sophistisch genannt werden. Und doch war auch dergleichen bei einer Methode möglich, die bei allem Weitblick die Züge der Unregelmäßigkeit, der Zufälligkeit, der Hitze, des Wirrwars des Lebens selbst trägt, einer Methode des Debattierens, über die es sich nur bis zu einem gewissen Grade debattieren läßt. Wie ganz anders verhält es sich mit der Genauigkeit, die Aristoteles bei einem wissenschaftlichen Verfahren fordert und auch nach besten Kräften zu erreichen sucht. Für ihn ist die Dialektik, die platonische Dialektik, im günstigsten Falle nur ein Teil der „Eristik“, der Kunst oder der Fertigkeit gemeinverständlich und mit Annäherungswerten Dinge zu erörtern, bei denen die Wissenschaft nicht in Frage kommt, sondern nur die Beredsamkeit ihres Amtes waltet, die nicht dem Geiste neuen Stoff zuführt, sondern die Gefühle und den Willen formt. Im Gegensatze zu der Absolutheit und der Notwendigkeit, die Plato bei allem wahren Wissen als „dem Schauspiel aller Zeiten und alles Seins“ annimmt, hat es vielmehr den Anschein, als ob die einzige Wahrheit, die sich durch seine Methode erzielen lasse, die Wahrheit einer besonderen Zeit, eines besonderen Platzes sein müsse, die für den einen, aber nicht für den andern Geltung haben könne. Jeder Dialog Platos ist ein διάλογος πειραστικός, ein „suchender Dialog“, und als solcher im Grunde genommen dem großen, lebenslangen, endlosen Dialoge vergleichbar, den die Dialektik im weitesten Sinne nur formuliert, und in dem das letzte, untrügliche Wort schließlich doch

unausgesprochen bleibt. Unsere Pilgerfahrt soll in nichts Geringerem als in der Vision des Gesuchten ihr Ende erreichen. Aber können wir jemals ganz sicher sein, daß wir wirklich so weit gekommen sind? Welche Zeichen, welche Beweise haben wir dafür?

**S**tellen wir nun all diese Eigenheiten der platonischen Methode, wie wir sie erkannt haben, der genauen, formvollendeten Methode eines Aristoteles, Aquinas, Spinoza oder Hegel gegenüber, und nehmen wir dann an, es habe einer seine Schulung ausschließlich durch die Dialoge Platos empfangen. Wäre es dann immer noch wahrscheinlich, daß er die ewige Gewißheit, den unveränderlichen, absoluten Charakter der Wahrheit, wie er in der Vorstellung Platos lebte, begriffe? Hier finden wir wieder einen jener Gegensätze in der Tendenz, die dem Genius Platos von Natur aus anhaften und unser Interesse an ihm nur vermehren können.

Man muß Plato teilweise durch seine Vorgänger und seine Zeitgenossen erklären und auslegen, teilweise aber auch durch seine Nachfolger, durch das Licht, das seine späteren Geistesverwandten auf die bewußt oder unbewußt eingeschlagene Bahn seiner Lehren fallen lassen. Es liegen in der Geschichte der Philosophie zwei einander entgegengesetzte platonische Traditionen vor; zwei gleichmäßig berechnete und doch auseinanderstrebende Ströme des Einflusses gehen von ihm aus. Zwei ganz verschiedenartige und doch einer wie der andere repräsentative Schüler können wir mit unserm

geistigen Auge seine Schule verlassen sehen. Für die Aufrechterhaltung der „Ideenlehre“, des hohen Ideals, der kompromißlosen Forderung absoluter Gewißheit in jeder Wahrheit, jedem Wissen, das dieses Namens würdig sein soll; des unmittelbaren, intuitiven Charakters der höchsten Wissensakte; der Behauptung, daß jede wahre Theorie tatsächlich „visionär“ ist: für diese Seite des platonischen Standpunktes müssen wir Aristoteles, die Scholasten aller Zeiten, Spinoza, Hegel ins Auge fassen, ferner die sogenannten Neuplatoniker aller Zeiten von Proklus bis auf Schelling, die in mystischem Drange gleichfalls der unmittelbaren Anschauung zustrebten. Über die abstrakten metaphysischen Systeme der einen und die Ekstase und den Illuminismus der andern können wir dann zu den Worten emporsteigen, die Plato im *Gastmahl*, im fünften Buche des *Staates* und im *Phaedrus* tatsächlich geäußert hat.

In einem ganz andern Kreise werden wir dagegen die Tradition, den Ausbau der eigentlichen Lehr- und Lernmethode Platos zu suchen haben. Die Akademie Platos, die von ihm begründete Stätte seiner Philosophie verlieh einer Schule den Namen, deren beste Vertreter der Grieche Lucian und der Römer Cicero sind, Cicero, der die vollendete Verkörperung dessen ist, was man noch heute gelegentlich unter dem „akademischen Geiste“ versteht; der alle Seiten ins Auge faßt, das Beweismaterial sichtet, Strömungen feststellt, ausmißt und abwägt, und dann doch am Ende das Urteil aufschiebt. Bedeutete von Zeitalter zu Zeitalter der

Platonismus bei den einen Ontologie, eine Lehre vom „Sein“, die nächstmögliche Annäherung daran oder einen Ersatz dafür, so sahen andre in ihm nur einen andern Namen für Skeptizismus in einer erkennbaren philosophischen Tradition. So schränkt er im Mittelalter in dem *Sic et Non* Abälards zuversichtliche Scholastik ein. Und in den endlosen Gesprächen Montaignes, des typischen Skeptikers der Renaissance, die er mit sich selbst, mit den Lebenden und mit den Toten durch ihre Schriften hielt, und die sich in seinen *Essays* nur widerspiegeln, erkennen wir noch einmal den platonischen Sokrates mit all seinen Spitzfindigkeiten und Eigentümlichkeiten. Montaigne war der typische Essayist, weil er der typische Platoniker oder Skeptiker war. Mit dem skeptischen Philosophen von Bordeaux fängt die moderne Welt erst an, die neben ihrer Wiederholung metaphysischer Sätze von Descartes bis Hegel und neben der ununterbrochenen Anhäufung derjenigen Gewißheiten, die sich aus den empirischen Wissenschaften ergeben, sicherlich und zur heilsamen Zügelung der Anmaßung nach beiden Seiten hin auch ihre Zweifel genährt hat. „Ihr Name ist Legion,“ sagt ein moderner Schriftsteller. Man hat ihnen die verschiedensten Prädikate beigelegt: ehrfurchtsvoll und unehrerbietig, vernünftig und unvernünftig, männlich und unmännlich, krankhaft und gesund, ehrlos und ehrlich, willkürlich, unvermeidlich, und das alles in einer Zeit, die nach geistiger Sicherheit dürstet, aber mit sich selbst nicht ins Reine kommen kann. *Que scais-je?* ruft sie mit den Worten Montaignes und

zugleich im Geiste des platonischen Sokrates, der ein solches Zweifeln nicht geringer als eine religiöse Pflicht, als Gottesdienst achtete.

So wie wir modernen Menschen nun einmal sind, werden wir selbst unter Platos Leitung und durch die Lektüre der platonischen Dialoge schwerlich über das absolute Wissen oder über die ewige, unvergängliche, unwandelbare Wahrheit sonderlich zuversichtlich denken. Aber wenn wir auch kaum die Verwirklichung der verheißenen „ontologischen“ Wissenschaft, einer „Lehre vom Sein“, oder einen Zuwachs in unserm Bewußtsein metaphysischer Sicherheit in seiner Schule erleben, sondern uns vielmehr dort die andere Seite des Platonismus aneignen werden, nämlich die Gewohnheit zaudernd zu denken und das Urteil aufzuschieben; wenn es uns auch kaum vergönnt sein wird, des Anblicks seiner „ewigen, unwandelbaren Ideen“ zu genießen, so kann uns doch Plato unsre „Ideale“ fördern helfen, das heißt unser Streben nach einer vollendeteren Gerechtigkeit, einer vollendeteren Schönheit in physischer und geistiger Beziehung, nach einem vollkommeneren Zustand der menschlichen Verhältnisse, als man ihn jemals erschaut hat; nach einem κόσμος, in dem die Dinge nicht anders *sind*, als sie ein vollkommener Geist *denkt*; dem uns die Erfahrung zwar immer näher bringt, den sie aber nicht zu schaffen vermag. Dies also sind die beiden großen Marksteine des intellektuellen oder spirituellen Lebens, wie Plato es sich vorstellte: das Ideal, die Welt der „Ideen“, „das große

Vielleicht“, für das er verdienstvoller Weise im Gebäude des Geistes so nachdrücklich Raum zu schaffen vermochte; das wir, wenn überhaupt, nur durch die Verwandtschaft unsrer Natur mit ihm begreifen, das wir aber in unserm Verkehr mit uns selbst und mit andern als objektiv oder wirklich gelten lassen können; und dann, als Ersatz für die unvollkommene Verwirklichung dieses Ideals in uns selbst, in der Natur, in der Geschichte, und, da es ja sein wahres Wesen uns gleichsam nur unter dem Einflusse seiner persönlichen Launen offenbart, als die geeignete Haltung unsrerseits der dialektische Geist, der bis zuletzt mißtrauisch, zurückhaltend, behutsam und nachdenklich ist. Dieser Zustand des Urteilsaufschubs ist in seiner natürlichen Entwicklung und unter günstigen Kulturbedingungen nichts andres als die Erwartung, die Aufnahmebereitschaft des gewissenhaften Gelehrten, der eine Sache, die noch fraglich ist, nicht vorzeitig zum Abschluß bringen will; er ist mit einem Worte nichts andres als „das philosophische Temperament“, das einen Überrest von Fraglichem auch bei einem mit der denkbar größten Sicherheit bestimmten Wissen als das Salz der Wahrheit empfindet.



LAKEDÄMON





OR allen Griechen hat bei den Kretern und  
 „Lakedämoniern, wo sie auch jetzt noch mit  
 „aller Hingebung gepflegt wird, die Philosophie  
 „am längsten geblüht, und bei ihnen ist die  
 „Zahl der Lehrer der Philosophie größer, als  
 „irgendwo sonst in der Welt. Aber die Lake-  
 „dämonier bestreiten diese Tatsache und sagen, sie  
 „seien ein gar unbelehrtes Volk, auf daß man nicht er-  
 „fahre, daß sie durch die Philosophie die leitende Stelle  
 „in Griechenland errungen haben; auf daß man sich  
 „einbilde, sie verdankten ihre Führerschaft ihren Fecht-  
 „künsten oder ihrem männlichen Geiste; sie glauben  
 „nämlich, wenn die Mittel ihrer Überlegenheit bekannt  
 „würden, dann würde sich ganz Griechenland darin  
 „üben. Nun aber, da sie sie geheim gehalten haben, ist  
 „es ihnen gelungen, die Lakonisierer in den verschie-  
 „denen Städten Griechenlands hinters Licht zu führen,  
 „und nun folgen die Leute ihrem Beispiel, prügeln  
 „sich, üben sich in gymnastischen Künsten, ziehen Box-  
 „handschuhe an und tragen kurze Röcke, als ob sich die  
 „Lakedämonier durch dergleichen Nichtigkeiten vor ganz  
 „Griechenland auszeichneten. Wenn aber die Lakedä-  
 „monier ohne Zurückhaltung mit ihren Philosophen  
 „verkehren und sie nicht mehr auf Schleichwegen auf-  
 „suchen wollen, dann erscheint eine gesetzliche Ver-  
 „fügung, worauf die Lakonisierer und alle andern Aus-  
 „wärtigen, die sich gerade bei ihnen aufhalten, die Stadt  
 „zu verlassen haben. Und dann eilen sie von Fremden  
 „unbeobachtet zu ihren Sophisten ... Daß ich der Wahr-



„heit gemäß berichte, und daß die Lakedämonier wirk-  
„lich besser als alle andern Völkerschaften in der  
„Philosophie und in der Kunst des Diskutierens beschla-  
„gen sind, ergibt sich aus folgendem: wenn sich jemand  
„mit einem Lakedämonier, und sei er noch so unbedeu-  
„tend, in ein Gespräch einläßt, kann es vorkommen,  
„daß sich der Lakedämonier in dem größeren Teil sei-  
„ner Bemerkungen nur als armseliger Wicht gibt; plötz-  
„lich aber entsendet er an einem beliebigen Punkte des  
„Gesprächs wie ein gewandter Bogenschütze einen  
„scharfen, kurzen Satz, der die Aufmerksamkeit fesselt,  
„— und dann sieht der andere nicht klüger aus, wie  
„ein unmündiges Kind. Dieser Tatsache sind sich so-  
„wohl einige unsrer Zeitgenossen als auch die Alten  
„bewußt geworden; sie haben auch eingesehen, daß das  
„Lakonisieren weit mehr im Studium der Philosophie als  
„in Leibesübungen bestehen müsse, denn dergleichen  
„Sätze könnte nur ein hochgebildeter Mann äußern.  
„Zu ihnen gehörten Thales von Milet, Pittakus von  
„Mytilene, Bias von Priene, unser Solon, Kleobulus  
„von Lindos, Myson von Chenä; der siebente war  
„ein Lakedämonier namens Chilon. Sie alle waren eif-  
„rige Anhänger und Schüler der lakedämonischen Kul-  
„tur. Es ist ohne weiteres klar, daß ihre Philosophie  
„aus kurzen Merksprüchen bestand, die jeder einzelne  
„unter ihnen geäußert hat. Sie trafen sich und brach-  
„ten sie gemeinsam als die Erstlingsfrüchte der Philo-  
„sophie dem Apollo in seinem Tempel zu Delphi dar,  
„auf dessen Mauern sie die von allen gekannten und

„von allen gelesenen Sprüche eingruben: Γνωθι σαυτόν  
 „und Μηδὲν ἄγαν“ (*Protagoras*, 342—43).

In all dem erkennt man natürlich Spuren der Romantik, der sich Platos Genius so gern hingab, Spuren des platonischen Humors, der platonischen Ironie, die, um ein Beispiel zu nennen, Menon, dem soviel daran gelegen ist Unterricht in der Theorie der Tugend zu erhalten, vorspiegeln möchte, der philosophische Geist müsse seine natürliche Heimat Attika mit Thessalien, mit der rauhen Stadt im Norden vertauscht haben, von wo der begabte Jüngling gerade angelangt war. Ungeachtet aller romantischen und humoristischen Bestandteile seines Lakonismus ist jedoch Plato durchaus ernsthaft, wenn er in Lakedämon einen gewissen Geist lokalisiert, dessen vollkommnere Entwicklung sein eigener Idealstaat sein sollte. Das Bild, das er von ihm entwirft, enthält manche Einzelzüge, die unmittelbar aus dem wirklichen Lakedämon herkommen, als hätte sie ein bewundernder Besucher, der in eigener Person die Straßen der für Fremde so schwer zugänglichen dorischen Metropole durchstreift hat, von dort mitgebracht. Die Nachrichten, die über die ernste Stadt und über die Gebräuche der Lakedämonier in Schule und Haus in Umlauf waren, hatten auch andre philosophische Theoretiker, wie zum Beispiel Xenophon, die wenige oder gar keine romantischen Gelüste verspürten, zu Phantasien begeistert.

Daneben gab es noch eine andere Art romantischer Berichterstattung, die der Platos direkt widersprach.

Sie betraf die harten Bräuche der im Felde unbesiegbaren Lakedämonier unter sich selbst. „Die Lakedämonier“, sagt Pausanias, „scheinen von allen Völkern am wenigsten die Dichtkunst und ihre Lorbeeren geschätzt zu haben.“ „In Lakedämon gibt es mehr Philosophie als irgendwo sonst auf der Welt“, hatte Plato oder der platonische Sokrates behauptet. Im Gegensatze hierzu fanden sich aber Leute, die berichteten, man halte den echten Lakedämonier, den lakedämonischen Adligen von jeglicher Kenntnis des Lesens und Schreibens fern, um ihn vor der Verweichlichung der Kultur zu bewahren. Nun wissen wir aber, daß geschriebene Bücher eigentlich nur Stützen des Gedächtnisses sind und zwar mitunter, wie Plato selbst andeutet, recht unzuverlässige Stützen. Die konservativen Lakedämonier aber waren sozusagen das Volk des Gedächtnisses schlechthin, und das mit gutem Grund, denn ob sie nun lesen und schreiben gelernt hatten oder nicht, jedenfalls waren sie anerkannte Adepten der pythagoräischen Philosophie, die der Gedächtniskraft eine führende Rolle im geistigen Leben zuwies. In seinem gelehrten, aber trotz aller scheinbaren Kühle recht romantischen Werke über die *Dorier*\* sagt K. O. Müller, ein Schriftsteller, dessen verhaltener Enthusiasmus für seinen Gegenstand sich in geduldige Gelehrsamkeit umsetzte, deren er in reichem Maße würdig ist: „die Schrift war eben nichts Wesentliches bei einem Volke, das . . . Gesetze, Hymnen

\* [*Die Dorier. Vier Bücher. Von Karl Otfried Müller. Zweite Ausgabe, 1844. Die zitierte Stelle steht Bd. II, S. 309.*]

und Enkomien — also das Recht, die Religion und Geschichte — in den musischen Schulen singen lernte.“ Die Musik, die, wie wir wissen, nach den Lehren der Pythagoräer der Kern aller Dinge ist oder sein sollte, erfüllt allenthalben die Idealstadt Platos. Und auch bei den Lakedämoniern, die sich, wenn auch ohne bewußte Theorien, der Idealstadt wohl bis auf meßbaren Abstand genähert haben, war die Musik (μουσική) in des Wortes weiterer Bedeutung überall gegenwärtig, und zwar diente sie nicht etwa zur Erheiterung, sondern zur Förderung und Belehrung. Sie sollte den Wesenskern ihrer kraftvollen, anstrengenden Lebensführung bilden. Worin bestand nun diese „Musik“, dieser Dienst, diese Pflege der Musen, diese Harmonie, die man teilweise fraglos moralisch deuten muß, die aber doch auch durchaus Gegenstand sorgfältig geschulter Schwingungen der Stimme, der Musikinstrumente, und alles andern, was irgendwie mit dergleichen in Verbindung gebracht werden konnte, war; diese Musik, für deren Erhaltung und ununterbrochenes Vernehmen jene starken Seelen zahlreiche Gelegenheiten, Vorrechte, Freuden andrer Art, einen großen Teil ihrer Bequemlichkeit, ihres eigenen Selbst, ihres gegenseitigen Verkehrs bereitwillig opfer-  
ten?

**D**er Platonismus ist eine in hohem Grade bewußte Wiederbetonung eines der beiden Grundbestandteile des hellenischen Genius, und zwar des Geistes der Hochlande, den die dorischen Ahnen der Lakedämonier

mit der ihnen eigentümlichen Veranlagung erfüllt hatten, und der im Gegensatze zu dem leichtflüssigen Seemannsblut der jonischen Küstenbewohner stand. In Platos *Staat* findet diese platonische Wiederbetonung und Vorliebe, der Platonismus als soziales Prinzip, das zwar dem Ideal recht nahe kommt, sich aber dennoch in verschiedenen Graden auch praktisch durchführen läßt, seine Verkörperung. Plato denkt keineswegs an eine Schöpfung *de novo*, die schon deswegen nur auf dem Papier bestehen könnte. Der Grund ließe sich vielmehr durch gewisse tunliche Veränderungen, die in den alten Schulen durchgesetzt, durch eine in gewissem Sinne reformierte Musik, die dort gelehrt werden müßte, bereiten. Von dort aus würde sie sich dann unter dem Schatten der alten Tempel, der Weihe der alten Religion, der alten Erinnerungen und der alten Namen durch die Heimstätten Griechenlands ergießen. Es bedarf nur der Grundidee mit ihrer von innen heraus neuschaffenden Kraft, und die verbrauchten Bestandteile der vorhandenen Gesellschaft werden sich selbst aufs neue zusammenfügen, und allmählich wird sich über alle Dinge eine neue Farbe lagern, der wahre Ausdruck des neuen Geistes, der in ihnen erwacht ist.

Tatsächlich fanden sich dergleichen Verkörperungen des spezifisch hellenischen Elementes des Hellenismus, die sich im natürlichen Verlaufe der politischen Entwicklung verdichtet hatten, wenn auch in einer weniger idealen Form, in den zahlreichen dorischen Staatswesen, auf die Aristoteles hindeutet. Der platonische

*Staat* ist voll von bewundernden Anspielungen auf Lakedämon, die zwar versteckt aber noch kühn genug sind, wenn man an die Rivalität denkt, die zwischen Athen und dem benachbarten Staate bestand. Aus diesem Grunde wird es uns bei unserm Studium des politischen Ideals Platos förderlich sein, wenn wir so nahe als nur irgend möglich an die frühere, wirklich vorhandene Verkörperung seiner Prinzipien herantreten, die auch an sich betrachtet in hohem Maße interessant ist. Das platonische vollkommene Staatswesen sollte keineswegs von den alten Wurzeln des nationalen Lebens glatt abgeschnitten werden, sondern viele Fasern sollten den Zusammenhang mit den schönen, ehrwürdigen Städten Griechenlands aus der Vergangenheit und der Gegenwart herstellen. Das Ideale, poetisch oder romantisch wie es erscheinen konnte, sollte erst da beginnen, wo sie und wo besonders Lakedämon aufgehört hatten. Um uns nun die Physiognomie von Platos theoretischem Gebäude besser vergegenwärtigen zu können, wollen wir annehmen, ein junger Zeitgenosse, der den *Staat* studierte, sagen wir ein Schüler der athenischen Akademie, habe den Entschluß gefaßt, persönlich das Staatswesen in Augenschein zu nehmen, das eine so große Familienähnlichkeit mit dem platonischen Staate aufzuweisen hatte. Angespornet durch den unverhohlenen Lakonismus seines Meisters und durch den Beifall, den er dem zeitgenössischen Lakedämon zollt, hat er sich der Beschwerden einer Reise dorthin unterzogen, um nun selbst einen Platz zu besichtigen,

hinter dessen lebhaftem Lob durch Plato er vielleicht Humor oder Ironie vermutet, der aber unverkennbar, sei es auf dem Papier, sei es in Gedanken, zahlreiche Einzelzüge zu dem Idealstaat des Meisters beigetragen hat.

Unser jugendlicher Anacharsis würde gefunden haben, daß man, teils wegen der natürlichen Beschaffenheit des Landes, teils wegen des Mißtrauens, das die Lakedämonier Fremden entgegenbrachten — es gehörte, wie wir gerade gesagt haben, zu ihrem System — nur mühevoll dorthin gelangen konnte. Romantisch angelegte Leute, die sich in Athen mit politischen Theorien abgaben, konnten unbesorgt über die innern Angelegenheiten der Lakedämonier ungefähr alles verbreiten, was sie wollten. Und doch lag Lakedämon nicht allzuweit von Athen entfernt und verdankte sein Dasein nicht einer Idee, nicht den Zügen einer abstrakten Auseinandersetzung, nicht den Strichen einer philosophischen Feder, sondern es stand auf Charakterbeharrlichkeit gegründet, in Zeiten der Gefahr stets aufs neue durch Heldentaten für seine eigne und für die gemeinellenische Sache befestigt, und war bei alledem so ganz von einer Idee oder einem Ideensystem erfüllt, daß man hätte glauben können, es sei tatsächlich fertig aus dem Haupte eines halb göttlichen Lykurg entsprungen, oder, mit seiner Vermittelung, von Apollo selbst, dem Schöpfer der Musik, die es veranschaulichte, ins Leben gerufen worden. Dort, im versteckten Tale des Eurotas, als sichtbarer Mittelpunkt wirklich vorhandenen

menschlichen Lebens, konnte man den Platz finden, von dem es, mochte die Behauptung auch in den Ohren der Athener wie ein krasses Paradoxon klingen, hieß, er sei der staatlichen Vollkommenheit, dem politischen und sozialen Ideale bis auf einen meßbaren Abstand nahe gekommen.

Unser junger akademischer Abenteurer hätte nach seiner Wanderung über die schwierigen Straßen zwischen den Höhenzügen der ostarkadischen Berge hin das „hohle“ Lakonien schließlich erreicht und würde sich in einem Lande befunden haben, das durch Sklavenarbeit aufs sorgfältigste bestellt, einem Lande, in dem die Sklaverei auf gesetzlichem Wege weit rücksichtsloser organisiert war, als irgendwo sonst in Griechenland, wo sie im allgemeinen als etwas rein Zufälliges bestand. Aber abgesehen von der Strenge, der die spartanischen Sklaven im übrigen ausgesetzt waren, erfreuten sie sich zweifellos eines gewissen Wohlergehens, das die Folge der Organisation, der Ordnung, der Regelmäßigkeit des Systems ist. Sie lebten unter einer zentralen Militärbehörde und waren selbst heeresdienstpflichtig; wenn es verlangt wurde, mußten sie, wie dies später unter feudalen Einrichtungen der Fall war, eine gewisse Anzahl kriegstüchtiger Bewaffneter stellen, sie mußten sich in Kriegsbereitschaft halten, während sie auf den weit auseinander liegenden Farmen arbeiteten. Ihre Herrn in Lakedämon, wohin sie Jahr für Jahr schwere Naturalleistungen an Öl, Gerste und Wein zu liefern hatten, besuchten sie nur selten. Der Geist



des Konservatismus, der hier herrschte, sorgte fraglos auch dafür, daß dieses altmodische Landleben nicht einer gewissen persönlichen Würde entbehrte und daß es ihm auch an den natürlichen Freuden nicht fehlte; so feierten sie zum Beispiel ihre religiösen Feste mit etwas größerer Lebhaftigkeit, als ihre Herren es sich gestatteten. Vereinzelte Wiederklänge ihrer geräuschvollen plebeischen Heiterkeit bei solchen Anlässen sind durch die griechische Literatur bis zu uns gelangt.

Wäre aber der Wanderer etwas tiefer in die Sache eingedrungen, so würde man ihm gewisse überraschende Geschichten erzählt haben, die sogar im Hinblick auf das Zeitalter Platos wenigstens einen Kern von Wahrheit enthielten. Diese Sklaven waren *Griechen*, keine rohen Skythen, keine bauchdienerischen, heruntergekommenen Asiaten, wie gewöhnliche Kriegsgefangene, die man auf dem Markte kaufen konnte, sondern echte Griechen, die ihre Muttersprache vielleicht mit geringerer Muskelspannung und Energie, dafür aber wahrscheinlich mit angenehmerer Stimme und gefälligerem Akzent redeten, wie ihre zumeist aus dem Hochlande stammenden Herrn. Physisch kamen sie unter derselben Zucht, die diese Herrn zu Herrn über ganz Griechenland gemacht hatte, gut vorwärts. Bisweilen sahen sie ihre Herrn auch selbst, besonders die Junker, wenn sie unter strenger Aufsicht zu den langen Jagdausflügen, die zu ihren seltenen Vergnügungen gehörten, herausgeführt wurden; wie man glaubte, gehörten diese Jagden zu den Anordnungen des Gründers ihres Staats-

wesens. Nun aber folgte der Bericht, der einen sogar im hellen Licht des Tages in diesen scheinbar so fried-samen Gefilden erbeben machte: von Zeit zu Zeit kamen diese jungen lakedämonischen Adligen mit ganz andern Absichten über sie; dann nahten sie sich bei Nacht, im Geheimen, wenn auch keineswegs im Wider-spruch zu den Gesetzen des Staates, der auf Verschla-genheit Wert legte, und mordeten sie, oder vielmehr eine gewisse Anzahl von ihnen in ihren Häusern. Da fiel der eine oder der andre, in dessen Adern gutes Achäerblut floß, und der bei einer gesunden Lebens-führung vielleicht zu groß, zu ansehnlich, ein zu frucht-barer Vater geworden war, als daß er sich ganz als Sklave hätte fühlen können. Bei einer Art von Skla-verei, die den Sklaven stark und schön macht, und unter Verhältnissen, die der persönlichen Schönheit einen so hohen Wert verliehen, sind seine Herrn tatsächlich eifersüchtig auf ihn.

**I**ndessen waren diese Lakedämonier, die für andre so grausame Herrn abgaben, das Gegenteil von nach-sichtig gegen sich selbst. Theoretisch lagen zwar Macht und Vorrechte ausschließlich in den Händen der Alten, der Greise (οἱ γέροντες, ἡ γερουσία), die durch einen Rat regierten, in dem die Erörterung von Fragen aus-geschlossen war und man nur sein Ja oder Nein abge-ben durfte; tatsächlich aber war Lakedämon in erster Linie eine organisierte Stätte der Disziplin, eine orga-nisierte Gelegenheit für das Hervortreten einer Jugend,

die durch Dienen zu befehlen gelernt hatte, die unablässig ihren jugendlichen Mut, ihre jugendliche Selbstachtung, vor allem aber ihre wahrhaft jugendliche Gelehrigkeit an den Tag legte, und die sich sogar in ihren Spielen rückhaltslos, mit Leib und Seele, korporativen Gefühlen hingab. Es bestand noch eine dritte Art von gesetzlich bestimmten Besuchen, welche die lakedämonischen Jünglinge dem Lande, den Tälern und Hochebenen abstatten mußten: in festgesetzten Zwischenräumen kamen sie zur Kräftigung ihrer jugendlichen Verdauungswerkzeuge und zur Entwicklung ihrer Fähigkeiten barfuß und barhäuptig wie Bettler und Diebe durch Hitze und Frost, um ihren Lebensunterhalt zu stehen; auf Entdeckung stand Strafe. Der Anthropologe würde hier ohne Zweifel einen „Überrest“ nachweisen und parallele Belege dafür aus einer Welt von rein tierischer Kühnheit und Sinnenschärfe beibringen. Peitsche und Rute, die sie nach einer Art Aufmunterungssystem selbst anwandten, spielten bei der Erziehung dieser jungen Adligen eine beträchtliche Rolle, und diese Züchtigungen scheinen sie, wie es in der Natur eines Schmerzes liegt, den nicht körperliche Krankheiten oder Unglücksfälle hervorrufen, sondern der gleichsam nach hohen, künstlerischen Regeln wirkt, verfeinert und bei ihren musikalischen Übungen, an denen Auge und Ohr, Stimme und Fuß gleichmäßig teilnahmen, auch der leisesten Weisung gefügig gemacht zu haben. Da gab es kein παραλείπον, wie Plato sagt, kein Versehen. Jeder Einzelne

mußte in jedem Augenblicke sein Bestes leisten, und zwar, was besondere Beachtung verdient, ohne jedes Zuviel. Denn bei jeglicher Musik, mag es sich nun um Kunstwerke aus Stein oder aus Worten oder um die Kunst des Lebens selbst handeln, ist ein Übermaß immer ein Übermaß zum Übel, das die Musik zugrunde richtet.

Das Land, das unser junger Wanderer aus der weichlicheren Schule von Athen auf seinem Wege nach Sparta zu durchmessen hatte, dieses Land einer edeln Sklaverei, in dem es sich, von den unregelmäßig wiederkehrenden nächtlichen Greueln abgesehen, so friedsam wohnen ließ, war vielleicht das lieblichste von Griechenland, und zwar war es, wie Florenz, von einer eigenartig gemischten Lieblichkeit: der Charakter eines üppigen Tieflands wurde durch die Strenge seiner Bergschränken gebührend gemäßigt. Es erschien wie ein Symbol des dorischen Lebensideales, wie Seewasser, das man dem Weine zusetzt, voller Strenge, die etwas von Natur aus Würziges in dem Augenblick ereilt, da die Fülle des Geschmacks ihre Annehmlichkeit, ihren Ausdruck zu verlieren droht. Und da tauchte es denn endlich auf zwischen Kornfeldern und Oleander — Korn, das „so hoch, so dicht, so üppig“ stand, wie es der Reisende noch heutzutage dort findet — Lakedämon, κοίλη Σπάρτη „das hohle Sparta“, unter den schützenden Wällen des des Taygetus, dessen gebrochene, zerrissene Formen man Erdbeben zuschrieb, selbst aber ohne eigentliche Befestigungen. Es bedurfte ihrer nicht in seiner natürlichen Feste, seiner Falle, seinem Falkenhorst — der

Falke des Landes mit seinen mehr als hundert darüber hingestreuten Dörfern (πολίχνια), die in eifersüchtig durchgesetzter Trennung voneinander lagen.

Sofort fällt ihm das veraltete Äußere von Lakedämon auf. Es war keineswegs ein „aufstrebender“ Platz, in dem unaufhörlich nach der letzten Mode neu gebaut und neu gestaltet wurde, dessen planlos angelegte Vorstädte sich nach allen Seiten immer weiter ausdehnten, so daß sie vielleicht schon, wie Plato warnend bemerkt, zu groß geworden waren, um überhaupt noch einen Körper, eine korporative Einheit bilden zu können, vielmehr war und blieb es stets nur ein großes Dorf, ein feierliches, altes Bergdorf. Natürlich hatten auch hier Bewegungen stattgefunden, ein gewisser Fortschritt, um den Ausdruck zu gebrauchen, war eingetreten, Glied hatte sich an Glied gefügt; aber vor langer Zeit. Ursprünglich ähnlich wie das alte Rom ein Verband von drei oder vier Nachbardörfern, die ihr besonderes Aussehen niemals eingebüßt haben, lag es wie Rom auf einer Gruppe von unregelmäßigen Erhebungen, den letzten Ausläufern des Taygetus, am Ufer eines Flusses oder Gebirgsbaches, der im Winter recht reißend werden konnte, sich aber in der sommerlichen Glut in eine Kette von ausgedehnten Morästen und tiefen Tümpeln verwandelte. Aber die jungen Lakedämonier tauchten das ganze Jahr hindurch tagtäglich in den Eurotas. Von dieser Verbindung ursprünglich unzusammenhängender Teile rührte die malerische, ausdrucksvolle Unregelmäßigkeit der „Stadt“ im eigentlichen Sinne des

Wortes her, — nur fehlte es den Spartanern an Zeit, sich dieser Eigenschaften bewußt zu werden. Diese „City“ bestand aus einem einzigen offenen Platze, einer Hauptstraße, *Corso*, Aphetais geheißen, die selbst wieder unregelmäßig von verschiedenen religiösen und andern Denkmälern eingefast wurde. Sie verzweigte sich nach allen Seiten hin zu einem verschlungenen Knäuel, einem wahren Rattenkönig von engen, krummen Gäßchen, in denen Angriff und Verteidigung notwendig zum Handgemenge werden mußten. An der äußersten Grenze, fast im freien Lande draußen lagen die Häuser der Bürger, die mit ihren geräumigen, umwallten Höfen weit luftiger waren, wie die in Athen. Im Gegensatze zur athenischen Häuslichkeit genoß hier das rechtmäßige Eheweib wahrer Würde, die Unverheiratete weitgehender Freiheit. Türklopfer gab es nicht; wer Einlaß begehrte, rief an der äußeren Pforte. Zwischen den hohen Mauern hindurch führten Gassen auf die Landstraßen hin, auf geweihte Wege nach alten sakrosankten Stätten wie Therapie und Amyklä, die im Schatten gewaltiger Platanen dalagen.

Plato macht bekanntlich die Andeutung, daß, wie alle andern sichtbaren Dinge, sogar der Wuchs der Bäume einen ästhetischen Einfluß auf den Charakter ausübe. Der sorgfältige Gesetzgeber wird also auch in Sachen der Bäume, unter denen sich die Bürger der Idealstadt verweilen sollen, die einen vor den andern bevorzugen. Aber welche? Die Olive? Den Lorbeer, der wie aus herrlichem Metall gefertigt dasteht? Die Zypresse, die

in dem dorischen Kreta zu wundervoller Höhe emporwuchs? Die Eiche, in der wir ein vorzügliches Sinnbild wurzelharten Nationalcharakters sehen? Nun, jedenfalls einmal die Platane, die damals wie heute der für Lakedämon charakteristische Baum war und ganz ruhig und beruhigend ihre breiten, feierlich gewölbten Massen so königlich wie der Baum vom Libanon selbst in die Lüfte dehnte. Aus jeder Entfernung erkannte man Lakedämon an einem ausgedehnten Platanenhaine. Ein anderes Merkmal war wie in Athen eine Riesenbildsäule aus einer Zeit vor Phidias, der *Demos* von Lakedämon, der leibhaftig über das Volk, das er beschirmte, emporzuragen schien. Unterhalb der mächtigen Bäume lagen auf einer Insel in dem heimatlichen Flusse die Spielplätze, auf denen die lakedämonische Jugend nach einem Opfer im *Ephebeum* andre mehr als sich selbst — „kneifen“ galt nicht — mit einer Art Fußball ergötzte, einem Spiele, das mit strengen, selbstauferlegten Regeln, unter Raufen und Beißen, gespielt wurde. Es war noch wilder als bei uns *et même très dangereux*, wie unsre attischen Nachbarn, die Franzosen, von dem englischen Spiele sagen.

Im Innern der Stadt mußten sich die jungen Leute dagegen sehr ordentlich verhalten; man sah sie, aber man hörte sie nur im Dienste; dann machten sie die beste Musik auf der Welt. Unser Besucher aus Athen hätte die jugendlichen Krieger oder Kadetten, die, wie Xenophon in seinem hübschen Buche über das Staatswesen der Lakedämonier sie schildert, mit nieder-

geschlagenen Augen, die Hände bescheiden in den Gewandfalten verborgen einhergingen, für junge Mönche halten können, wenn er jemals etwas von Mönchen gehört hätte.

**D**aß eine kleine Gebirgsstadt bei all ihrem Ehrgeiz und bei allem Erfolg, der ihn gekrönt hatte, sich mit Athen oder Korinth, das selbst ein dorischer Staat war, in der produktiven Kunst hätte messen können, sollte man kaum für möglich halten, und doch besaß sie nicht nur ihre ganz bestimmten charakteristischen Neigungen in Sachen der Plastik und der Literatur, sondern sie hatte auch zahlreiche schöne und ehrwürdige Gebäude aufzuweisen. Dem athenischen Besucher, der jetzt im Mittelpunkte von Lakedämon angelangt ist, fällt hier ein Zug auf, den er schon bei dem akademisch-theoretischen Gebilde der Idealstadt beobachtet hatte: gerade weil diese Leute die Empfindung haben, daß sie für äußere ästhetische Einflüsse, für die Einflüsse von Form, Farbe und Ton, in hohem Maße empfänglich sind, aber weil sie zur gleichen Zeit einen besonderen Zweck, ein mit großer Schärfe ins Auge gefaßtes erzieherisches oder ethisches Ideal verfolgen, stehen sie hinsichtlich dieser Dinge unter dem Banne einer eigentümlichen, selbstverleugnenden Stimmung. Die alten pelopidischen Könige, von denen die Erbkönige des historischen Lakedämon, die aus der Verbannung in ihre alte Heimat zurückgekehrt waren, ihren Stammbaum herleiteten, hatten Paläste besessen, die mit einer gewissen homerischen,



asiatischen Pracht, mit kunstvoll bearbeitetem Metall und dergleichen ausgestattet waren; beträchtliche Überreste davon fanden sich noch, aber nunmehr als öffentliches oder kirchliches Eigentum. Dagegen sahen die Wohnstätten der späteren geschichtlichen Könige — wie bekannt herrschten immer zwei Könige zusammen und teilten sich auf eine nicht vollkommen klargestellte Weise in die weltlichen und geistlichen Funktionen ihrer Würde — zu der Zeit, als der Schüler Platos vor sie hintrat, recht einfach aus. Die königlichen Tore, denen sich Bettler und Höflinge näherten, waren nicht reicher geziert, als es nach den Vorschriften, die Lykurg erlassen hatte, für das Haus jedes vollberechtigten Bürgers von Sparta statthaft war — rohe, seltsame Gebilde, wie die Decken im Innern nur mit Axt und Säge gefügt. Das Holz lieferten die alten Bergeichen und Pinien aus den gewaltigen Wäldern des Taygetus; von dort her kam auch Eisen in reichlichen Mengen, mit dem dieses harte Volk von Eisen und Stahl das ältere verträumte Zeitalter des Silbers und Goldes zudeckte. Doch war dieser Stahl ausgezeichnet gehärtet und für militärische Zwecke hergerichtet, so daß er in ganz Griechenland viel begehrt wurde.

Schicht über Schicht lagen die Überreste jener früheren Generationen, einer ganze Folge bemerkenswerter Geschlechter, unter den wuchtigen Sohlen der gegenwärtigen Einwohner, wie die alten poetischen Legenden, die in der Tiefe ihrer scheinbar nur aufs Praktische, Prosaische gerichteten Seelen schlummerten. Aber

nicht nur unter ihren Sohlen: die Überreste ihrer Gottesverehrung, ihre Heiligtümer, ihre Gräber, ja selbst ihre Häuser gehörten zur Szenerie des täglichen Lebens. Nachdem unser jugendlicher platonischer Besucher aus Athen durch das Gewinde enger Gäßchen emporgeklommen und nun endlich auf der offenen Plattform der Aphetais angelangt ist, sieht er sich von bescheidenen Schätzen alter Architektur umgeben, die rings um ihn her unregelmäßig ausgestreut liegen, als habe man absichtlich malerische Wirkungen hervorrufen wollen. Denn dergleichen Unregelmäßigkeiten bergen mitunter das Geheimnis des Ausdrucks, einen Akzent. So hatte zum Beispiel der alte Alkman einen offenen Sinn für den poetischen Gehalt der Stadt gehabt; er ist stolz auf seine Zugehörigkeit zu Lakedämon, „wo an heiligen Tripoden Überfluß herrscht,“ und hier hatten sich ihm die helikonischen Musen offenbart. Wenn die Privathäuser, wenn selbst die Wohnstätten der Könige schmucklos waren, so lag dies daran, daß die Pracht der Gebäulichkeiten, die religiösen und staatlichen Zwecken dienten, nur um so reicher hervortreten sollte. Die glänzendste von allen, die *Stoa Poikile*, ein Kreuzgang oder eine Säulenhalle mit bemalten Wänden, an denen die Beutestücke aus dem Perserkriege aufgehängt waren, erhob ihre weißen Marmor Pfeiler auf der einen Seite des Marktes; auf der anderen stand als ein Bindeglied zwischen den großen Erinnerungen und den Aufgaben der Lebenden der *Choros*, wo die spartanischen Jünglinge an den Gymnopädien zu Ehren Apollos tanzten.

Allenthalben zwischen den Siegesdenkmälern zerstreut lagen die *Heroa*, die Grabstätten oder Kapellen der Helden, die den Sieg mit ihrem Blut erkaufte hatten, des Pausanias, des Leonidas, dessen Gebeine vierzig Jahre nach seinem Tod von Thermopylä in die Heimat überführt worden waren. „Hier hat man auch“, sagt Pausanias „eine Säule errichtet, auf der die Vaternamen aller derer stehen, die bei Thermopylä dem Ansturm der Meder getrotzt haben“. An dieser Stätte legten alle Gottheiten ein kriegerisches Gewand an: Aphrodite, die Musen, Eros selbst, Athene Chalkioikos, von dem ehernen Hause, einem alten Tempel, der über die andern emporrage, und den man aus der Beute eines längst vergessenen Sieges erbaut hatte. Der Name des Künstlers, der das Bildnis der Schutzgöttin geschaffen hatte, ist in den Annalen der frühgriechischen Kunst erhalten geblieben. Es war Gitiades, ein eingeborener Lakedämonier. Von ihm rührt auch eine Hymne zu ihrem Preise her. Wäre es uns beschieden gewesen, das Gebäude, das er nicht sowohl gebaut als wiederhergestellt hat, mit seinen Wandverkleidungen aus ehernen und bronzenen Reliefs zu sehen, dann würden die scheinbar unmöglichen metallischen Gebilde, die Homer schildert, seinen Lesern vielleicht weniger Kopfzerbrechen verursachen. Menschen, die sich anderswo an dem oberflächlichen Prunk späterer Tage den Geschmack verdorben hatten, konnten hier noch einmal zur Schule gehen.

In der Tat gelangte in ganz Griechenland der dorische

Stil als die religiöse, hieratische Bauart zur Oberherrschaft, aus der er so wenig verdrängt werden sollte, wie die Gotik bei uns. Zwar ist er nicht ausschließlich die Erfindung dorischer Männer, aber es war doch „der dorische Charakter, der dorische Baukunst schuf“, wie Müller\* sagt, der als seine besondern Eigenschaften noch erwähnt: die Strenge der vollkommen geraden, sich schnell verjüngenden Säule; die kühne Ausladung des Kapitäls; den Wechsel langer unverzierter Flächen mit kleineren verzierten Gliedern; die tiefen Schatten; den Ausdruck von Bestimmtheit und Harmonie, der das Ganze durchdringt; die prächtige Giebelfläche, die es krönt, wie das Kranzgesims des Bergwalles, das jenseits von ihm, um es herum und über es herlief. Hier, auf der Aphetais, zwischen ehrwürdigen Kunstwerken, konnte der Besucher unmöglich die natürliche Architektur, die ihn umschloß, aus den Augen verlieren. Im Herzen der Berge von Epirus hatte sich der dorische Genius von der gemeinhellenischen Wesensart abgesondert, und hier, in seiner letzten, charakteristischsten Heimat umgaben sie ihn noch immer: ὄφρου᾽ τε καὶ κοιλαίνεται.

Mancher unter uns weiß, was solche Nachbarschaft der Berge zu bedeuten hat. Er kennt die gesunde Kraft, die Klarheit und die Reinheit, die sie zum Beispiel der Luft, dem Licht und dem Wasser bewahren; die Macht, durch die ihr Vorhandensein die Gegensätze, die Elemente des Lichtes und des Schattens in den Dingen ver-

\* [Dorier, Bd. II, S. 245—255.]

mehrt; die fleckenlose Vollkommenheit des minderen Zierrates, der Blumen, der Kristalle, die sie uns sparsam spenden; ihre trotz aller Nähe vorwurfsvolle Zurückhaltung, durch die sie wenigstens empfindsame Seelen wie durch ein moralisches Band an ihre entlegneren Einsamkeiten fesseln. Müller sagt, das ganze Leben der lakedämonischen Volksgemeinde habe einen verschlossenen, unzugänglichen, verschwiegenen Charakter gehabt. Man konnte es nicht richtig kennen lernen, ohne ihm anzugehören.

Ein System, das das Leben in seinem ganzen Umfange von demselben Standpunkte aus betrachtete, wie gute Soldaten oder Musiker, nämlich als Gegenstand unentwegter Aufmerksamkeit, Geduld und Hingebung an das Einzelne, mußte seinen Einfluß auch bis zu den Handwerken hinunter ausdehnen und sie im vollen Sinne des Wortes in Meisterkünste verwandeln. Wenn das spartanische Geld wirklich aus schwerem Eisen bestand, oder doch bis vor kurzem noch daraus bestanden hatte, so lag das daran, daß Vorräte in genügender Reichhaltigkeit vorhanden waren, um einen hauptsächlich auf Tausch beruhenden Handel zu ermöglichen. Auf dem Markte, den die jungen Spartaner ebensowenig betreten durften, wie unsre Oxforder akademische Jugend, entwickelte sich ohne Zweifel ein reges Geschäft, und manche lebhafte Werkstatt war in den gewundenen Gassen zu finden. Zwar durfte kein echter Spartaner die geringeren Künste betreiben, aber auch die Heloten, die Handwerker, verfügten in höherem Maße als anderswo über

die gewitzigte Intelligenz und die geschulte Hand, die das Handwerk wahrhaft ehren. Jedenfalls waren gewisse in Lakedämon hergestellte Gegenstände, die militärischen Bedürfnissen oder dem täglichen Gebrauch dienten, und bei denen die Ausführung dem Zweck einwandfrei entsprach, in Athen selbst sehr begehrt.

Die Heloten, in deren Händen diese Art von Beschäftigung ausschließlich lag, ein Stamm von Sklaven, die sich jedoch von den landbebauenden Sklaven oder Knechten unterschieden, und deren Meisterschaft in ihren Berufen sich gleichsam in Gilden in altständigen Familien von Flötenspielern, Weinmischern, Bäckern und dergleichen von den Vätern auf die Söhne übertrug, überließen also ihre Erbherrn, *Les Gens Fleur-de-lisés*, um einen Ausdruck des französischen Feudalismus zu entlehnen, einer ununterbrochenen Muße zu ihrer Vervollkommnung in den Verrichtungen, die dem Edelmann zustehen, — Muße, σχολή, in beiden Bedeutungen des Wortes, deren eine die andre in sich einschließt: durchaus freie Zeit, über die dann in strengen Schulen verfügt wird. Lange, frohe Nächte mit Überfülle von Speise und Trank, den gemeinen Freuden des Gaumens, wie Aristoteles und Plato übereinstimmend urteilen, sind natürlich der geeignetste Lohn, die beste Vergütung für die, die mühevoll von ihrer Hände Werk leben, und man scheint sie denjenigen Heloten, die mit Erlaubnis des Staates, der von Anfang bis zu Ende ihr rechtmäßiger Besitzer blieb, Hausdienste taten und dabei mitunter recht verhätschelt wurden, reichlich zugestan-

den zu haben. Der „goldenen Jugend“ von Lakedämon, golden oder aus vergoldetem Stahl, gönnte man sie keineswegs so gern. Der Helote wie ihn die Überlieferung kennt, der sich auf Befehl betrinken muß, um seinen Herrn durch die Häßlichkeit des Lasters abzuschrecken, gehört wohl ins Gebiet der Fabel; es gibt vielmehr andre Geschichten, die von einem rührenden Geist natürlicher Dienstfreudigkeit und Unterwürfigkeit, von einer instinktiv loyalen Bewunderung der glänzenden Eigenschaften von Männern erfüllt sind, die man vielleicht dazu erzogen hatte, den Heloten zu verachten, eine Gesinnung, die den Diener soweit als möglich tatsächlich dieser Eigenschaften teilhaftig gemacht haben muß. Hier begegnet uns einmal das ἦθος, die Gefühlswelt des Sklaven, in ihrer idealisierten, ästhetisch richtigen, gefälligen, angemessenen Form, wie sie mit der Sklaverei immer verbunden sein sollte, wenn dieser Zustand wirklich, wie Aristoteles annimmt, eine der natürlichen Beziehungen von Mensch zu Mensch darstellt; die ἀρετή, die bestmögliche Daseinsbedingung des jungen Leibeigenen als solchen, wozu eine Art hingebender Verehrung gehört, Bereitwilligkeit an der strengen Zucht teilzunehmen, aus der die gewinnende Ritterlichkeit seiner jungen Gebieter hervorgegangen war.

**D**urch eine gewaltige Woge, oder eine Folge von Wogen der Eroberung, die nun weit genug zurücklag, um in ihren Einzelheiten jede Spur von historischer Wahrheit verloren zu haben, waren die Heloten und die

Periöken, die Bewohner des umliegenden Landes, in ein Knechtschaftsverhältnis zu ihren eignen Stammesverwandten geraten. Sie standen aber an Abstammung und an maßgebenden physischen Eigenschaften ihren Herrn so nahe, daß es niemals gelang, sie auch im Geiste völlig zu unterdrücken. Die geduldige, moderne Forschung ist den Spuren einer tief eingewurzelten nationalen Überlieferung gefolgt, die sich hinter einem Schleier mythologischer Legenden verbirgt, deren Mittelpunkt die sogenannte Rückkehr der Herakliden bildet, und hat die nordländischen Einwanderer oder Eroberer, stets als Herrn, an verschiedenen Punkten ihres Weges nachgewiesen, wie sie von einem bestimmten tiefen Tale in den Bergen von Epirus aus allmählich, Zone für Zone, durch milderes Tiefland nach Süden vordringen, um endlich, Hochländer vom ersten bis zum letzten Augenblicke, in den Bergschluchten von Lakedämon das Ziel ihrer Vollendung zu erreichen. Sie beanspruchen die Herrschaft nicht als dorische Eroberer, sondern als Verwandte der alten landständigen achäischen Fürsten. Die eigentümlichen lakedämonischen Einrichtungen, der halb militärische, halb mönchische Geist, der in diesem ernst-schönen Platze herrschte, verdankten jedoch ihre Entstehung ursprünglich der durch die Eroberung geschaffenen Sachlage, der Notwendigkeit eine Stellung zu verteidigen, die, worauf Aristoteles ausdrücklich hinweist, so gefährdet war wie eine belagerte Verschanzung in Feindesland. Doch beachte man folgendes: das moralische und politische



System, in dem die Sklaverei eine so wichtige Rolle spielte, die Manneszucht, die ästhetischen und anderen Bedenken, das eigentümliche moralische ἦθος, das lange vor der Ankunft unsres platonischen Studenten sein ursprüngliches, eigentliches Ziel erreicht hatte, blieb bestehen, — darauf kommt es an! — dauerte fort als eine Sache des Gefühls, eine Sache des öffentlichen und vielleicht noch mehr des persönlichen Stolzes, freilich von großer, von der allergrößten Feinheit, dauerte mit einem Worte fort als ein *Ideal*. Wir erinnern uns daran, daß Perikles in seiner berühmten Rechtfertigung des athenischen Systems seinen Zuhörern zu verstehen gibt, daß die Spartaner ihr Ziel mit geringeren Opfern hätten erreichen können. Aber trotzdem, der echte Lakonismus der Lakedämonier selbst (ἡ δίαίτια Δωρική) war und blieb vorhanden und mit ihm ihre altüberlieferte Lebensauffassung, ihr Ernst, ihre Schärfe und Strenge, ihre Loyalität zu ihrem eigenen Typus, ihre mit Leidenschaft angestrebte Allseitigkeit. Ästhetisch wenigstens bot dieser Lakonismus ein sehr interessantes Schauspiel dar, denn er bildete wie ein ideales Werkzeug die Spartaner zu dem heran, was sie vor aller Augen waren: zu dem schönsten Volke in Griechenland, auf der ganzen Welt.

Natürlich bringt die Gymnastik, die Durchbildung des Körpers, nicht notwendig und nicht immer solche Wirkungen hervor. Im lateranischen Museum befindet sich ein vorzüglich erhaltenes altrömisches Mosaikpflaster, das ein erschreckend lebensvolles Bild von den Resul-

taten eines ganz anders gearteten „Training“ gibt, nämlich von der durch eine grausame Kunst, durch Sonderzucht erzielten widernatürlichen Entwicklung einzelner Muskeln, wodurch der Knabe oder der Mann zu einem mechanischen Werkzeug erniedrigt wird, und woraus seine Besitzer Kapital schlagen, indem sie das römische Volk damit belustigen. Viktor Hugos widerwärtiger Traum von dem *homme qui rit* muß bei den alten römischen Gladiatoren gewissermaßen sein Urbild gehabt haben. Dagegen sagt Xenophon von den Lakedämoniern: ὁμοίως ἀπό τε τῶν σκελῶν καὶ ἀπὸ χειρῶν καὶ ἀπὸ τραχήλου γυμνάζονται. Das heißt, sie bezweckten und erzielten auch hier Ebenmaß, pythagoräische Symmetrie, Musik, und kühn wie sie in ihren Spielen sein konnten — ein Spartaner war es, der zum ersten Male, in Olympia, den schweren Lendengurt von sich abwarf und nackt dem Ziele zueilte — verboten sie alles, das möglicherweise den Körper entstellen konnte.

Wir dürfen nicht annehmen, daß alle Bande der Natur zerrissen, und daß in den schlichten, entlegnen Häusern jede Verbindung zwischen Kindern und Eltern im zartesten Alter ihr Ende erreichte, aber die Erziehung war doch eine streng öffentliche und begann frühzeitig, auf Grund eines sehr klar gefaßten Programms, das an den althergebrachten, ungeschriebenen Regeln festhielt; es war eine aristokratische Erziehung für die Wenigen, die *liberales*, die Freien, wie man im eigentlichen Sinne des Wortes sagen könnte. Sie machte sie recht eigentlich zu Herrn und Meistern über die, die sie im Laufe der

Zeit befehligen sollten, machte sie sogar zu Herrn über ihre Seelen und ihre Gedanken, indem sie ihnen wie durch geistliche Autorität ein Ideal aufnötigten, wodurch die äußerst wirksame Organisation der „gepanzerten Faust“ Unterstützung fand und gewährte. Wenn man von Lakedämon spricht, wird man ganz naturgemäß dazu veranlaßt, scheinbar unverhältnismäßig viel über die lakedämonische Jugend und ihre Erziehung zu sagen. Tatsächlich verhält es sich aber so, daß, wenn man sich in den Geist der lakedämonischen Jugend vertieft hat, man sich die lakedämonische Mannheit ohne weiteres vorstellen kann. Man errät bereits, zu welchen Taten der Knabe, der Jüngling, der seine Volljährigkeit, den Mannesrang so spät erreichte, im Drange des Lebens oder auf dem Schlachtfelde befähigt war. „Im dorischen Staate“, sagt Müller, „ist überhaupt die Erziehung ein wichtigeres Kapitel als die Regierung.“

Der junge Lakedämonier der privilegierten Klasse vertauschte also sein Heim und die Fürsorge der zärtlichen Pflegerinnen in den geräumigen, stillen, alten Vorstadthäusern frühzeitig mit der Staatsschule. Hier wurde die Zucht im Laufe der Jahre immer strenger, und schließlich folgte noch ein eigentümliches Kasernenleben, dessen Geist, eine Art militärisches Mönchtum, ihn niemals wieder verließ. Fanden auch unnütze Zuschauer, etwa platonische Müßiggänger, die hinter der Wahrheit oder Gott weiß was her waren, zu den Gymnasien von Lakedämon keinen Zutritt, so wird uns doch berichtet, daß weder dort noch in Sparta überhaupt,

weder hier noch an irgend einer andern Stelle die Knaben allein sein durften. Wenn den spartanischen Bürger als solchen eine gewisse Liebe zur Zurückhaltung, zum Beiseitestehen auszeichnete, so darf man vielleicht darin die Narbe erkennen, die geblieben war, als man ihn seiner geruhigen Heimstätte entriß und den befehlerischen, unentrinnbaren, kalten, tief bis in alle Einzelheiten durchdringenden Blicken der Kameraden aussetzte; einen Ausdruck seines Kummers um die verlorene moralische und geistige mehr noch als um die physische Sorglosigkeit und seiner Sehnsucht ihrer wieder teilhaftig zu werden. Seine Erziehung setzte sich lange fort: ehe er dreißig Jahre alt geworden war, konnte er selten ans Heiraten denken. Ethisch strebte sie das Vorhandensein, ästhetisch den Ausdruck verhaltener Kraft an und gewöhnte ihren Jünger von vornherein an persönliche Würde und Selbstbeherrschung in dem künstlerischen Sinne, wie der gute Musiker, der gute Soldat sie üben. Man hat die Bemerkung gemacht, daß „der dorische Akzent im allgemeinen keinen fragenden, bittenden, sondern einen befehlenden, heischenden Charakter trage“. Unterwürfigkeit und Gehorsam nahmen einen weiten Raum in der Erziehung der lakedämonischen Jünglinge ein; und sie beklagten sich niemals. Es gehörte auch, wie bei uns, dazu, daß sich die Jugend meist selbst lenkte: in zahlreichen Abstufungen war der Jüngere dem Älteren unbedingten Gehorsam schuldig. Frühzeitig, noch in der Schule, kamen sie zu der Erkenntnis, daß es wirklich Vorgesetzte

und Untergebene, ὅμοιοι καὶ ὑπομείονες gab, und auf der Grundlage dieser Tatsache schritt ihre Erziehung mit systematischer Kühnheit fort. Worte und Titel wie εἶρην, μελλείρην, σιδεύνης, die für das unermüdliche Näherbestimmen der Befugnisse der jungen Untergebenen und ihrer verantwortlichen Vorgesetzten Zeugnis ablegen, sind als Überreste ihres „Schul-slangs“, wie wir es etwa nennen können, auf uns gekommen. Sie aßen zusammen in ihren Bursen (ἀγέλαι) und bekamen in einer Art Messen ungefähr alle Tage dasselbe; dabei lagen sie nicht wie die Jonier oder die Asiaten, sondern sie saßen aufrecht auf ihren hölzernen Bänken wie die Helden, die jungen Prinzen bei Homer. Besichtigungen waren häufig, und durch reichliche mündliche Prüfungen wurden sie „Adepten der Geistesgegenwart“, erlangten sie die Schlagfertigkeit und den Nachdruck der kurz angebundenen Ausdrucksweise, die Plato anempfiehlt, und die von ihnen den Namen empfangen und behalten hat. Warme Bäder waren verboten, dagegen gehörte ein täglicher Sprung in ihren Fluß zu den Vorschriften. — Männlich war die Schönheit dieses schönsten aller Völker und weit entfernt von femininer Zartheit; sie trug einen gewissen asketischen Ausdruck; sie war wie ungezuckerter Wein. Verglichen mit ihr mußte es jedem andern Schönheitstypus an Strenge und Wucht fehlen.

Auch verstanden sie zu schweigen. Als echte Schüler des Pythagoras wußten die Lakedämonier die positiven Vorteile der Rede-Verneinung sehr wohl zu schätzen; die Kargheit verlieh Kraft und Gewicht. Lange Zeit-

läufte von zwangsweise auferlegtem Stillschweigen übten fraglos ihren Einfluß auf diese ausdrucksvolle Kürze der Sprache, die nach Bedürfnis auch ihre wahren Absichten jedes Ausdrucks entkleiden konnte, und auf den Zustand des Geistes aus, der sich naturgemäß auf diese Weise kundtut. Im Gegensatze zu dem endlosen Geschwätz in Athen dauerten die Versammlungen in Lakedämon, bei denen alle Teilnehmer standen, so kurz als nur irgend möglich. Als man einen spartanischen Gesandten fragte, in wessen Namen er gekommen sei, erwiderte er: „Im Namen des Staates, wenn ich Erfolg habe; wenn nicht, in meinem eigenen.“ Was sie an Ausdehnung verloren, gewannen sie an Tiefe.

Hätte unser Wandersmann die Neigung verspürt, einen jungen Lakedämonier zu einem Gegenbesuche in Athen aufzufordern, so würde dieser keinen Urlaub erhalten haben, denn er gehörte einem Verbande an, der vor allem bestrebt war, seine Farbe vor jeder Beimischung zu bewahren. Die geistige Erziehung im strengeren Sinne stellte, wiederum im Geiste des Pythagoras, eine sorgfältige Schulung des Gedächtnisses hinsichtlich der denkwürdigsten Tatsachen in den Mittelpunkt. Hart und praktisch wie die Lakedämonier erschienen, spielte doch die Einbildungskraft bei ihnen eine große Rolle, und wenn man das Gedächtnis schulte, wenn man die Gemüter mit der Vergangenheit beschäftigte, so bezweckte man damit, wie bei der humanistischen und historischen Kultur unsrer Jugend, eigentlich die Ent-

faltung eines kräftigen Einbildungsvermögens. Die Musik (μουσική) wie sie sie auffaßten, gestattete kein ausgeprägt eigennütziges Lesen, Schreiben und Zuhören. Der lakedämonische Knabe brauchte überhaupt wenig zu lesen und zu schreiben, aber als guter Konservativer mußte er um so mehr auswendig wissen: die ungeschriebenen Gesetze, deren autorisierte Hüter im Rate der Alten saßen, und von denen das ganze öffentliche Verfahren im Staate abhing; die archaischen Formen des Gottesdienstes; die Namen der Könige und der Sieger in den Wettspielen und Schlachten; eine kurze Chronik der bedeutendsten Ereignisse; die empfangenen Orakelsprüche; die Gesetze (ρήτραι) seit Lykurg in metrischem lakedämonischem Griechisch, mit einem Worte: ihre Geschichte und ihr Recht, wie es Terpander und andre tatsächlich in Musik gesetzt haben sollten. Was der Lakedämonier auswendig lernte, mußte er zum größten Teil singen, und ganz flüchtig, wie aus weiter Ferne, erreicht uns ein Wiederhall, ein Echo des Gesangs der Knaben in ihren Schulen. Das altgriechische Leben enthielt wenig, das man lieber gesehen und gehört hätte, als dieses Bild jugendlicher Schönheit und Kraft in idealer Dienstbarkeit, diese Offenbarung des wahren, unverfälschten Hellenismus, mag sie auch immer die Erinnerung an die Novizen einer mittelalterlichen Klosterschule, an unsre eignen alten Schulen in England, oder gar an die Vettern der jungen Lakedämonier in Zion wachrufen, die dort das Gesetz und sein Lob singend ertönen ließen.

Der Platoniker, der die Gepflogenheiten der Lakedämonier studiert, macht demnächst die für ihn interessante Beobachtung, daß ihre Erziehung, die ja zwischen geistiger und körperlicher Übung keine scharfen Grenzen kannte, in der herrlichsten Entfaltung des Körpers, Geistes und vor allem des Gedächtnisses an den großen Festspieltagen im Tanze endet, in „Musik“ mündet, mit der sie begonnen hat. Das strenge, selbstverleugnende Lakedämon besaß tatsächlich eines der größten Theater von Griechenland, das teils kühn aus der Bergwand ausgehöhlt, teils aus riesigen Steinblöcken errichtet war, und dessen Grundmauern noch heute vorhanden sind. Wenn wir in Platons *Staat* seine Bemerkungen über die „Nachahmungen“, die nachahmenden Künste lesen, die natürlich auf der Bühne die höchste Stufe ihrer Entwicklung erreichen, dann überrascht uns vielleicht die Bedeutung, die er in jedem Kulturzweige dergleichen Dingen zumißt. Aber auch hier mußte man sehen, um zu begreifen. Hätten wir die berühmten dramatischen Tänze der Lakedämonier sehen können, dann würden wir verstanden haben, wo Plato mit seiner ausführlichen Kritik und Verteidigung der dramatischen Kunst und seinem sorgfältigen System von Regeln, die sie betrafen, hinaus wollte. Sie tanzten einen Gegenstand, einen Stoff. Notwendig muß dies eine komplizierte, ausgeklügelte Kunst gewesen sein, aber trotzdem, wie wir bemerken können, eine Kunst, die bei all ihrem Reichtum an Klängen und Stellungen so bestimmt, unmittelbar und verhalten-ausdrucksvoll wirkte, wie die ge-



wandten, leichtgeschürzten, improvisierten lakonischen Aussprüche. Hier blieb keine Bewegung der Stimme, der Hand, des Fußes unbedacht (παρλειπόμενον), genau wie es Plato fordert, und so stellte der Tanz die reinste Blüte ihrer Zucht, ihres geduldigen Ausfeilens, ihrer Sorgfalt dar, deren Ergebnis der höchste Grad von Ausdrucksfähigkeit ist; keine Note, kein Blick, keine Berührung, die sich nicht gehorsam der Wiedergabe einer mit Bestimmtheit erfaßten Vorstellung fügte, wie in der idealen Dichtkunst, Bildhauerei und Malerei, wo „der Finger des Meisters auf jedem Teile seines Werkes ruht“. Wir haben nichts vollkommen Entsprechendes; um es zu verstehen, müssen wir uns daran erinnern, daß, obgleich sich diese Darstellungen wenigstens teilweise auf der Bühne eines Theaters abspielten, eigentlich ein Ballett waren, sie sowohl den Charakter eines liturgischen Dienstes als auch den einer militärischen Besichtigung trugen; dabei waren sie, ungeachtet aller strengen Regeln, der natürliche Ausdruck des Entzückens aller Teilnehmer.

**D**ie Götter selbst konnten eines so vollendeten Schauspiels froh werden; und demgemäß wurde es ihnen als ein wichtiger Bestandteil des Gottesdienstes der Lakedämonier dargebracht, in deren Leben die Religion eine noch größere Rolle spielte, als bei den übrigen Griechen, auffallend religiös, δεισιδαίμονες, befangen von Glauben und Aberglauben, wie sie gemeinhin waren. Sie verketteten den Staat, seine Handlungen und seine

Würdenträger noch enger mit religiösen Weihen, religiösen Gebräuchen, Theorien und Überlieferungen, als es bei ihren so gewissenhaften Nachbarn gebräuchlich war. Während die Verantwortlichkeit für die weltliche Verwaltung auf den Schultern der Ephoren lag, bekleideten die mysteriösen, auf den ersten Blick überflüssigen, und doch so verehrungsvoll gehegten Doppelkönige „aus dem Hause des Herakles“ geistliche oder priesterliche Würden; ein Abglanz der alten achäischen, homerischen Königspracht umgab sie im Leben wie im Tode, — den großartigen Begräbnissen, den leidenschaftlichen, altertümlichen Klagen, die ihnen folgten, — und so bildeten sie den lebendigen und treibenden Mittelpunkt eines poetisch-religiösen Systems, das sie in „segensreichem Zusammenhang“ an die Vergangenheit und in der Gegenwart besonders eng an das delphische Orakel anschloß.

Denn die Lakedämonier waren die erblichen, privilegierten Hüter dieses „katholischen“ oder gemeinsamen Zentrums des griechischen Kultus, wie sie auch das auserwählte Volk Apolls, des Gottes von Delphi waren, aber, wohlgemerkt, Apolls in einer besonderen Entwicklung seiner Göttlichkeit. Bei den dramatischen Schaustellungen von Lakedämon, die in jenen beinahe liturgischen Tänzen gipfelten, fehlten komische Darbietungen fast gänzlich. Die Neigung der Sklaven zu Possenreißereien und zu lautem Gelächter galt ihren Herren, die an dergleichen keinen Geschmack fanden, als sicheres Kennzeichen ihrer eigenen Überlegenheit; drum

ließen sie es gelegentlich geschehen. Nun denkt man vielleicht, die Religion eines so strebsamen Volkes, das unablässig von dem Bewußtsein seiner Würde erfüllt war, müsse eine düstere Religion gewesen sein. Dies trifft keineswegs zu. Wie die Insassen der Klöster, an die sie uns so oft erinnern, waren die Lakedämonier eigentlich, überraschend wie es klingen mag, ein ganz heiteres Volk, und ihre eifrig gepflegte Religion, die allenthalben tief von dem Optimismus einer hoffnungsfreudigen Jugend durchtränkt war, ermutigte diese Veranlagung, denn sie war vor allem eine Religion der Gesundheit. Der achtsame platonische Besucher konnte die Bemerkung machen, daß die Reinigung der religiösen Gedanken und Empfindungen und ihres literarischen Ausdrucks, die Plato im *Staat* anempfiehlt, dort schon in aller Stille vor sich gegangen war, so daß es wie freundliches Tageslicht über den Gemütern der Menschen lag.

Zur Förderung dieser Religion der Gesundheit, des Zusammenklangs aller Funktionen, wie Aristoteles die Gesundheit definiert, wurde Apollo, der gesundeste nationale Gott, auch der Stammes- und Hausgott der Lakedämonier, die sich die gemeinhellenische Apolloverehrung ganz besonders zu eigen machten; nur, und das ist der bemerkenswerte Punkt dabei, gaben sie unzweideutig dem menschlichen Elemente in ihm, den geistigen Kräften seines Wesens den Vorzug vor den elementaren, physischen Gewalten des Hervorbringens, die er ebenfalls mystisch vorstellt und die mitunter zu orgia-

stischen, ungeistigen, ja selbst unmoralischen Feiern Veranlassung gaben. Er bleibt jugendlich und unverheiratet. In Übereinstimmung damit hat man die Bemerkung gemacht, daß auf Römerweise abstrakte Eigenschaften, Beziehungen, Ideale, wie Schlaf, Tod, Furcht, Schicksal, sogar Lachen in seiner Nähe als Untergottheiten gleichfalls zu Gegenständen der religiösen Verehrung werden. Ja selbst andere Götter werden sozusagen apollinisiert, der apollinischen Gegenwart angepaßt. Aphrodite empfängt Waffen, Enyalios wird in Fesseln geschlagen, vielleicht um ihn für immer am Scheiden zu hindern. Als Liebhaber des männlichen Lebenselementes vergeistigen die Lakedämonier tatsächlich alles. Zu scheinbar nur animalischen Instinkten fügen sie eine kraftvolle Logik; wie für den streng philosophischen Geist zu Athen, wie für Plato und Aristoteles, wird auch für sie sogar die Tapferkeit zu einem geistigen Zustande, einer Form des richtigen Wissens.

Ihr Hervorheben des bewußt menschlich Interessanten in einer Religion, die ursprünglich auf dem Befangensein durch die unbewußten Naturkräfte beruht hatte, trat bei ihrem großen religiösen Feste deutlich zutage. Als Zuschauer bei den *Hyakinthien* würde sich unser platonischer Student mitten unter einer großen Menge Fremder befunden haben, die aus Lakedämon und seinen abhängigen Städten und Dörfern in den alten Mauern von Amyklä zusammengeströmt war. Dies geschah zu der Zeit zwischen Frühling und Sommer, wenn unter der ersten brennenden Hitze des Jahres die Fülle der Hyazinthen

auf den Feldern dahinwelkt. Blaue Blumen sind bekanntlich die seltensten, viele halten sie auch für die lieblichsten; und die Lakedämonier und ihre Gäste hatten sich versammelt, um den Tod des unseligen Knaben, der den Blumen seinen Namen gegeben hatte, feierlich zu begehen, den Tod des Hyazinth, eines Sohnes Apolls, oder eines alten sterblichen Königs, der in diesen Gegenden geherrscht hatte. Jedenfalls hatte der Gott ihn innig geliebt und ihn zu seinem unendlichen Leide, wie sie sich am Diskusspiel ergötzen, durch einen unglücklichen Zufall getötet. Den begleitenden Umstand, daß Boreas, der Nordwind, heimtückischerweise den Diskus fehlgeleitet habe, brauchen wir uns kaum in die Erinnerung zurückzurufen, um zu erkennen, daß wir hier, wie bei der Proserpina- oder der Adonissage und ähnlichem, nichts anderes als eine der zahlreichen durchsichtigen, unverkennbaren Parabeln oder Symbole vom Wechsel der Jahreszeiten, der im Süden so unvermittelt eintritt, vor uns haben. Nur hatte sich in diesem Falle der ursprüngliche, elementare Sinn vielleicht vollkommener als bei irgend einer andern Geschichte dieser Art hinter seiner wahrhaft tragischen Entsprechung im Menschenleben selbst, hinter der Gestalt des sterbenden Jünglings verborgen. Von den Einzelheiten des Festes wissen wir wenig; gelegentlich erfahren wir, daß Apollo bei diesem Anlaß mit einem purpurnen Gewande bekleidet wurde, das man in feierlichem Zuge von Lakedämon hierher brachte; dort war es in einem Hause gewebt worden, das, wie Pausanias berichtet,

von diesem Umstande den Namen Chiton empfing. Wir erinnern uns, wie sparsam die Lakedämonier mit dergleichen gefärbten Kleidungsstücken umgingen, und wie sie die Vliese nur in ihrer natürlichen, jungfräulichen Farbe gebrauchten, daß aber Purpur oder Rot als Farbe bei ihren Königsbegräbnissen diene, wie denn auch Amyklä selbst für seine purpurnen Stoffe berühmt war: *Amyclææ vestes*. Was die allgemeine Anordnung des Festes anbetrifft, so läßt sich deutlich ein etwas lärmend freudiger Tag zwischen zwei andern Tagen erkennen, die etwa wie unser Allerseelen einer bedeutsamen Traurigkeit gewidmet waren, und bei denen sich der mimische Schmerz um einen mythischen Gegenstand in eine von wahren Gram erfüllte Erinnerungsfeier des ganzen lakedämonischen Volks verwandelte: jede Familie gedachte ihrer Toten.

Ähnliches geschah auch mit den anderen jugendlichen Halbgöttern, den Dioskuren, die im längst vergangenen Heldenzeitalter eben diese ehrwürdige Stätte innegehabt hatten, mit den *Amyclæi fratres*, den brüderlichen Leitern des lakedämonischen Volkes. Ihre Bildsäulen waren damals in Lakonien häufig; desgleichen die *docana*, ihre uralten Symbole, zwei aufgerichtete Balken, die den beiden Königen in die Schlacht vorangetragen wurden, bis der Fall eintrat, daß infolge eines geheimen Zwistes zwischen ihnen eine Schlacht verloren ging. Dann zog nur noch ein König und der eine Teil des Zeichens der Brüderlichkeit ins Feld, während der andre in Sparta zurückblieb. Ursprünglich, bei ihrer

Geburt aus dem Geiste der Menschen, waren die beiden halb irdischen, halb himmlischen Brüder ein Zwillingsgestirn, *gemini*, die keuschen frischen Sterne der Dämmerung, die abwechselnd auf- und untergingen. Der eine, Polydeukes, war unsterblich, der zweite, jüngere, Kastor, dagegen unterlag dem Alter und dem Tode; ihn hatte man sterbenswund auf dem Schlachtfelde gefunden. Darauf war auch Polydeukes auf sein Gebet hin der Tod vergönnt worden; seine unvergängliche brüderliche Liebe hatte auf die eine Hälfte seines Vorrechts Verzicht geleistet; an seines Bruders Statt hatte er einen Tag lang im Grabe gelegen, am Morgen aber war er strahlend wieder aufgegangen. Und so lösen sich nun die Brüder auf ewig einander ab, aber beiden ist jetzt unsterbliche Jugend verliehen.

Ursprünglich ganz unverkennbar Elementargottheiten waren sie so fast vollkommen zu menschlichen Wesen geworden. Sie fraternisierten mit dem spartanischen Volke; keiner aus der ganzen Schar der Himmlischen war ihm in herzlicherer Freundschaft zugetan; traute Legenden berichten sogar, sie seien als Gäste bis zu seinen Herden gekommen, man habe sie im Dämmerlichte angetroffen, wie sie sich an den schlichten Feuerstätten erwärmten. Sie, die auf diese Weise mitunter sichtbar wurden, und es in den Werken einer gottergebenen Kunst immer blieben, waren die sternschimmernden Schutzherrn von allem, was den Stolz und das Entzücken der Jugend bildete: der Reitkunst, der Spiele, der Schlacht, dabei unentwegt erfüllt von jenem tiefen, brüderlichen

Gefühl. Die Brüder, die Kameraden, die ohne einander nicht leben konnten, waren die geeignetsten Schutzherren einer Stadt, in der Freundschaft, Kameradschaft, wie die ihre es war, so hoch gewertet werde. Sie blieben die Liebhaber der Jugend, sie, ihre unter die Sterne versetzten Typen, deren Lebensbahn in einem wunderbar glücklichen Augenblicke zur Weihe der reinen, jugendlichen Freundschaft, „die sonderlicher ist denn Frauenliebe“, geendet hatte. Diese Freundschaft wurde systematisiert, zu einer Art Kunst entwickelt und unter der Weihe des Namens ihrer Begründer zu einem Hauptbestandteil in der Erziehung der Lakedämonier erhoben. Sie gehörte zu ihrer Pflicht und ihrer Zucht, war aber zugleich ihr großer Trost und ihre Ermutigung. Der Geliebte und der Liebende, die in langen Tagen freudiger Arbeit, vor allem aber auch auf dem Schlachtfelde Seite an Seite standen, wurden zum ἀίτης, dem Hörenden, und zum εἰσπνήλας, dem Beseelenden: der Ältere beseelte den Jüngeren mit seiner eignen Kraft, mit seinem eignen edlen Geschmacke.

**N**un hat man die Frage aufgeworfen: womit beschäftigen sich eigentlich die Angehörigen der privilegierten Klasse in Lakedämon vom Morgen bis in die Nacht, wenn sie von der Politik, den Geschäften und zahlreichen gemeinsamen Interessen des Menschenlebens ausgesperrt waren? Unser platonischer Besucher würde die Frage eher so gestellt haben: wozu dies unablässige Fröhen Tag für Tag? Wozu diese Anhänglichkeit an ein



System, das euch persönlich so teuer zu stehen kommt, obwohl man die Ansicht vertreten könnte, es habe seinen ursprünglichen Endzweck überlebt? Wozu diese mühevollen, endlose Erziehung, die euch nicht einmal zu etwas an sich besonders Nützlichem oder Erfreulichem verhelphen will? Darauf hätte ein intelligenter junger Spartaner erwidern können: „auf daß ich selbst ein vollkommenes Kunstwerk werde, und mich so vor den Augen von ganz Hellas zeigen kann.“ Er hätte weiter bemerken können, was wir jetzt unbesorgt an seiner Stelle tun, daß die Einrichtungen des Landes, dessen Sohn er war, eine Schönheit in sich selbst trugen — eine Bemerkung, die auch wenigstens für einen Teil unsrer erzieherischen und kirchlichen Einrichtungen zutrifft; daß sie zum Beispiel die Licht- und Schattenseiten des menschlichen Charakters hervorkehren, daß sie die Gegenwart klären, indem sie in ihr ein ideales Gefühl für die Vergangenheit wach erhalten. Endlich hätte er hinzufügen können, daß er bei seinen Freunden Trost, bei seinem Ehrgefühl Ermutigung zu finden vermochte.

**E**hre, Freundschaft, Anhänglichkeit an das Ideal der Vergangenheit, der Mensch selbst als Kunstwerk: die Antwort enthielt ohne Zweifel Vieles. Aber trotzdem: die Gabe, solche Motive zu verstehen, ihrer fähig zu sein, war selbst wiederum nur das Ergebnis dieser eisernen Zucht des Charakters, für die wir Rechenschaft ablegen möchten, und die Frage stellt sich immer wieder aufs neue: zu welchem Ende? Warum seid ihr so gewissen-

haft, so grüblerisch, so selbstquälerisch wie Israel, und habt doch keine Aussicht auf den Lohn, der Israel erwartet? Ein asketischer Einschlag in der Lakedämonierregel führt uns noch einmal das mittelalterliche Mönchtum vor die Erinnerung zurück. Aber die klösterliche Strenge diente zur Befreiung eines geplagten Gewissens, man unterwarf sich ihr in der Hoffnung auf unschätzbaren Gewinn, und keine der beiden Voraussetzungen trifft für die Griechen zu. Das Erstaunen des Paulus, der sich als praktischer Mann über die Geringfügigkeit des Lohnes wunderte, für den sie sich aufbrauchten, ist hinsichtlich jeder heidnischen Vollkommenheit natürlich, hat aber besonders bei den Lakedämoniern seine Berechtigung, die tatsächlich die „vergängliche“, ganz und gar wertlose Petersilienkrone erfunden und an die Stelle der greifbareren Preise einer früheren Zeit gesetzt haben. Seltsames Volk! Wo liegen doch die Quellen eures Schaffens, die ihr so streng seid wider euch selbst? Ihr, die ihr nach den Worten von Platos angenommenem Gegner, der gesagt hat, daß die Herrscher des Idealstaates nicht zu beneiden seien, nichts habt, was ihr in Wahrheit euer Eigentum nennen könnt? Ihr, die ihr wie Mietlinge in euern eigenen Häusern umhergeht? *Qui manducatis panem doloris?*

**W**ieder einmal eine Phantasie, sagt man mir, über ein altes, unzugängliches Volk, das man zu allen Zeiten nur mühsam wirklich kennen lernen konnte, das sein wahres Leben mit so großem Erfolg zu verbergen

wußte! Dann aber ist es jedenfalls ein ganz natürlicher Traum auf Grund der paradoxen Überlieferungen, die mit guter Gewähr auf uns gekommen sind. Eben weil uns die Lakedämonier vor diese Frage stellen, weil sie uns durch ihren paradoxen Lebensidealismus verwirren, weil sie sich so von ihren Nachbarn unterscheiden, ist es nützlich, sie, wie gewisse alte englische Bildungsstätten, in denen man auch nicht sein ganzes Leben lang zur Schule gehen möchte, von Zeit zu Zeit wieder aufzusuchen. Und wir haben jetzt gesehen, daß es philosophische Athener gab, die es mit Vorliebe taten, wenigstens in Gedanken.





DER STAAT



DER Staat, wie wir ihn uns innerhalb der begrenzten Größenverhältnisse einer durchaus vorstellbaren griechischen Stadt zu denken haben, ist der Protest Platos in dauerndem Stein und in noch unvergänglicheren Gesetzen und Bräuchen gegen das Prinzip des Flackerns, Flüchtigen in den Dingen und in den Gedanken der Menschen über dieselben. Politische „Ideale“ können nicht allein Typen für neue Staaten abgeben, sondern auch in ihren weniger anspruchsvollen Verrichtungen als zweckmäßige Korrektive der Mißstände in alten Staatsgebilden dienen, die sie auf diese Weise neu beleben. Nur kann, wie andere Arzneien, das bessernde, kritische Ideal zu spät kommen, dem natürlichen Ende der Verhältnisse zu nahe stehen. Platos theoretischer Versuch, den Zerstreungsprozeß in dem Leben von Athen, von Griechenland dadurch aufzuhalten, daß er es auf einen einfacheren, strenger hellenischen Typus zurückdrängte, blieb, soweit Athen und Griechenland in Frage kamen, in der Theorie stecken.

Es ist die Folge von Platos literarischem Geschick, von seiner wahrhaft dramatischen Handhabung des Gespräches, daß sich in seinem Verlaufe ein Stoff ganz natürlich aus dem andern ergibt; daß bei der beträchtlichen Spannweite des *Staates* und ungeachtet dessen, daß trotz allem die Themen in vorzüglichem logischen Zusammenhang aneinander gekettet sind, der Reihe nach die Gerechtigkeit, der ideale Staat, die Analyse der indi-

viduellen Seele, das Wesen des wahren Philosophen, seiner zweckentsprechenden Erziehung, das Gesetz des politischen Wandels, als der eigentliche Gegenstand in den Vordergrund des ganzen Werkes zu treten scheinen. Auf diese Weise wird dann auch ganz nebenbei, während er sozusagen in gesperrtem Druck die Gerechtigkeit oder die Rechtschaffenheit definiert, die Verfassung des typisch richtigen Staates in einem Dialoge mitgeteilt, hinter dem man auf Grund eines seiner herkömmlichen Titel (Περὶ Δικαιοσύνης) eigentlich eine Besprechung der Natur der Gerechtigkeit hätte vermuten sollen. Aber τὸ δ' ἦν ὡς ἔοικε προοίμιον: die Erörterung der Theorie des abstrakten, unsichtbaren Rechten dient nur zur Einführung des praktischen Baumeisters, des Schöpfers des wahren Staates. Die naheliegende Parallele zwischen dem individuellen Bewußtsein und der sozialen Anhäufung beweist Plato weniger als er sie annimmt; er bewegt sich ungezwungen rückwärts und vorwärts von dem Rechten und Irrigen, den normalen und abnormen Bedingungen des Einen zu denen des Andern, von dir und mir zu dem „Kolossalmenschen“, dessen gute und schlechte Eigenschaften sich müheloser ablesen lassen, weil sie in größerem Maßstabe geschrieben stehen; und nachdem er die Welt wie sie sein sollte, wenn auch nur auf dem Papier, einmal, wenn ich so sagen darf „aus Ziegeln und Mörtel“ gefügt vor sich hat, geht er verschwenderisch mit ihr um. Es ist in vielen Beziehungen eine sonderbare Welt. Wir wollen ihm jetzt folgen und von den

unscheinbaren Lettern des Individuums den Blick zu den monumentalen Inschriften auf den hohen Mauern erheben; während seine Phantasie weiter und weiter über Türme und Tempel, über die Straßen und die Menschen, die sie erfüllen, dahinschwebt, berichtet er uns, wie in Vergessenheit seines ursprünglichen Zweckes, alles was sein geistiges Auge von der Stadt der Vollkommenheit erspäht.

Nach der Anschauung Platos, die der aller andern griechischen Bürger entsprach, war der Staat als lokale Ansiedelung an einer bestimmten Stelle immer auf die Gabe oder das Geheiß eines oder des andern realen, wenn auch halb göttlichen Gründers zurückzuführen, irgend eines Solon oder Lykurg, der dann für alle Zeit von den Menschen, denen er die Segnungen des zivilisierten Lebens hinterlassen hatte, zum Gegenstande einer kindlichen Verehrung gemacht wurde. Plato, der seine Abstammung von Solon herleitete, ist sich der Tatsache, daß Staaten, genau so wie andre, mehr rein physische Dinge, im allgemeinen nicht gemacht werden, sondern wachsen, weniger klar bewußt, als der Gelehrte der modernen Welt, der diese Verhältnisse im „historischen Geiste“ studiert. Und trotzdem löst sich sein eigenes Werk als das eines Planers oder Bau-meisters von etwas Neuem ganz natürlich von der Frage los, wie ein bereits bestehender Staat, zum Beispiel das Athen seiner Tage, seine Vorherrschaft, ja seine Existenz wahren könne. Gemäß der konkreten Richtung seines Genius, der sich stets in enger Fühlung



mit den Tatsachen des Schauplatzes und der Zeit hielt, ist es sein erster Gedanke, ein Heilmittel für die natürlichen Übel der mit ihm gleichzeitig lebenden Athener in Vorschlag zu bringen; und in seinem Entwurf des Idealstaates erhebt er nur die Verhältnisse, die Athen im besondern, ein Schiff, das so schnell in Stücke ging, wenn noch irgend möglich zu seinem Heile unbedingt erreichen mußte, zum ewigen Typus wahrer Staatskunst, einer Stadt als solcher, „einer Stadt, die mit sich selbst eins ist“, die der Zeit trotzt. In erster Linie scheint er nach Arznei für den Kranken, nach einem verzweifelten politischen Heilmittel auszuschauen, dann aber erweitert sich, wie es bei wirklich philophischen Suchern zu geschehen pflegt, sein Blick nach allen Seiten.

Die Übel von Athen, in denen man etwas später tatsächlich die Krankheit von ganz Griechenland erkannte, als das Land für politisch zu unzusammenhängend befunden wurde, um sich gegen Rom behaupten zu können, wenn es auch durch die Vielseitigkeit seiner geistigen Gaben befähigt war, die Lehrmeisterin seiner Überwinder zu werden, — diese Übel von Athen, von Griechenland entsprangen einer übertriebenen Betonung des flüssigen, flackernden, zentrifugalen jonischen Elementes in dem hellenischen Charakter. Die einzige Heilung, die dafür möglich war, beruhte auf der Gegenbetonung des zentripetalen dorischen Ideals, wie man es am besten in Lakedämon verkörpert sehen konnte; sie beruhte auf der Vereinfachung, der rücksichtslos durchgesetzten Einschränkung aller Dinge, der Kunst, des Lebens, der

Seele, ja auch des menschlichen Körpers als eines wesentlichen Bestandteiles alles Übrigen. In diesen vereinfachten, verbesserten Umrissen eines reformierten Athen sieht Plato die „ewige Form“ des Staates, der Stadt als solcher, die einem schön gebauten Wettkämpfer oder einem der bis zur Vollendung geschulten spartanischen Tänzer gleichen soll. Sein eigentliches Ziel ist also sowohl fortschrittlich als konservativ. Sein Vorwurf läuft, wie er selbst sagt, darauf hinaus, daß keine der bestehenden politischen Verfassungen der philosophischen, das heißt nach seiner Auffassung aristokratischen, königlichen Natur entspricht. Was das bedeutet, werden wir sehen, wenn wir zu seinem Satze kommen, daß in der Idealstadt die Könige Philosophen sein werden. Er ist der Ansicht, daß diejenigen, die wie der begabte, verlorene Alkibiades zu Rettern des Staates auserlesen sind, in Wirklichkeit seine Vernichter werden. Der gute Boden, auf dem allein die köstliche exotische, die königliche, aristokratische Saat ihre rechten Eigenschaften entfalten kann, auf dem allein sie Wein hervorbringt, der dem besten in nichts nachsteht, oder besser gesagt, auf dem sie überhaupt Wein statt tödlichen Giftes trägt, muß erst noch nach allen Regeln der ethischen und politischen Kunst gewonnen werden; hat man ihn aber einmal, dann gilt es, ihn eifersüchtig vor jeder Neuerung zu bewahren. Organische Einheit mit sich selbst in Körper und Seele gewährleistet das Wohlbefinden, die Rechtheit oder Rechtschaffenheit, die Gerechtigkeit des Individuums, des Mikrokosmus;

zu gleicher Zeit aber ist sie auch das Ideal, die zutreffende Definition des Wohlbefindens des Makrokosmos, des sozialen Organismus, des Staates. Hierauf muß sich Plato versteifen, und er tut es zum Nachteile des Bildes, das uns Griechenland, Athen mit all seinen verwickelten Zwistigkeiten und Parteihadern, von denen die letzten Bücher des Thukydidés erfüllt sind, darbietet. Man beachte wohl: die Frage, die Plato vielleicht mit einem Anflug von der Begrenztheit, dem Fanatismus, der „fixen Idee“ eines Machiavelli durch den ganzen *Staat* hindurch aufwirft, lautet nicht: auf welche Weise soll der Staat, die Stätte, die uns zum Leben angewiesen ist, froh, reich und wohl bevölkert, sondern wie soll sie stark werden, so stark, daß sie sich selbst gleich bleiben, daß sie den auflösenden Einflüssen von innen und von außen Widerstand leisten kann, die sie nicht nur der begleitenden Kennzeichen des Wohlstandes, sondern auch des Daseins selbst berauben würden?

**W**as dieser kräftigenden makrokosmischen Einheit, diesem Einssein des politischen Organismus mit sich selbst im Wege steht, ist der Umstand, daß die Einheiten, die Individuen, die Mikrokosmen ebenfalls unabhängige, vielseitige, allgenügende Makrokosmen zu sein wännen oder wünschen. Bekanntlich war es das bewußte Ziel des athenischen Jugenderziehungssystems, die Athener zu all dem zu machen, und auch die spätere indirekte Erziehung der Bürger durch das politische Leben wirkte

in derselben Richtung. Es war überhaupt das Ideal einer Seite des griechischen Charakters, das Ideal von Vielem, das in ihm selbst glänzend und andern verführerisch erschien. Perikles selbst legt die erzieherische Aufgabe des Staates seinen Bürgern gegenüber in demselben Sinne aus: man muß den Bürger nehmen wie er ist und seine Fähigkeiten nach allen Seiten hin aufs äußerste zur Entfaltung bringen. Nach Platons Dafürhalten ist es jedoch keineswegs wahrscheinlich, daß diese Vielseitigkeit der Teile das Ganze, den Staat als solchen fördert, der sich, um sich überhaupt zu bewegen, wenigstens gegen seine Feinde in seiner Ganzheit in Bewegung setzen muß. Mit diesem auf den ersten Blick ganz beschränkten Endziele, das nicht nur denen, die ihr Ideal gerade in dieser Mannigfaltigkeit der Entwicklung sahen, sondern, auffallend mannigfaltig wie sein Genius und seine Kultur waren, auch Plato selbst paradox vorkommen mochte, fordert Plato Einschränkung, Vereinfachung der Teile, der Einheiten, aus denen sich der Staat zusammensetzt; die Einheit soll tatsächlich nicht mehr sein als ein Teil, und sei er auch noch so klein, in einem Verbande, der zu seinem Fortbestehen die organische Ausnahmslosigkeit eines marschierenden Heeres, der Sterne in ihrer Bahn, eines gut gesetzten Musikstückes, wenn man diesem Gleichnis den Vorzug geben will, oder wie der moderne Leser vielleicht einwenden wird, einer Maschine haben muß. Plato beabsichtigt also, die Gedanken des athenischen Volkes, der Griechen, wieder auf Ordnung hinzulenken, sie zur

Uneigennützigkeit in der Ausübung ihrer Fähigkeiten, zur Sammlung ihrer Seelen auf den jedem einzelnen zustehenden Teil, zu einer loyalen Hingabe des Eigenen an andre zu veranlassen, Bedingungen, von denen diese Ordnung abhängig ist; und sie sollen sie lieben lernen, sollen ein Gefühl für ihre außerordentliche ästhetische Schönheit und Gemäßheit gewinnen, die der unantastbaren Definition der Gerechtigkeit, des Rechten — τὸ ἐν πράττειν, τὸ τὰ αὐτοῦ πράττειν — entspricht, aber, wie er glaubt, zu den betörenden Bedingungen der Ungerechtigkeit, ποικιλία, πλεονεξία, πολυπραγμοσύνη, die mitunter so glanzvoll hervortreten, im Gegensatze steht.

Plato möchte uns nämlich mit dem Gedanken vertraut machen, daß der Mensch von Natur aus eigentlich doch weit einfacher, in seinem Charakter und in seinen Fähigkeiten weit beschränkter ist, als er zu sein scheint. Die große Unterschiedlichkeit der Teile und Funktionen, wie er sie in seiner Definition der Gerechtigkeit voraussetzt, hat die Natur selbst für das menschliche Leben angeordnet. Bescheiden wie die ihm zustehende Funktion sein mag, ist das Individuum als solches, das zur Ausübung dieser Funktion „berufen“ wird, ganz einzigartig dazu befähigt. Es ist bekannt, wieviel bei der Erziehung der Welt unter der Voraussetzung gearbeitet wurde, daß der Mensch aus leicht hämmerbarem Stoff geschaffen, ein an sich gleichgültiges Wesen und im Großen und Ganzen das Erzeugnis der Einflüsse ist, die auf ihn eingewirkt haben. Dagegen versichert uns Plato, daß keiner dem andern „durchaus gleich“: πρῶτον μὲν φύεται

ἕκαστος οὐ πάνυ ὁμοίος ἐκάστω, ἀλλὰ διαφέρων τὴν φύσιν, ἄλλος ἐπ' ἄλλου ἔργου πρᾶξις. Verhielte sich das nicht so, dann ließe sich die soziale Gerechtigkeit nach ihrer ewigen Form oder Definition tatsächlich nirgends zur Anwendung bringen. Ein für allemal verleiht er dem wichtigen Begriff der Funktion (ἔργον) eines Dinges oder einer Person klaren Ausdruck: es ist das, was nur der eine, oder doch der eine besser als irgend ein anderer leisten kann.

Daß Plato diese Fraglosigkeit in den natürlichen Berufen der Menschen, die ihnen also gleichsam auf der Stirne geschrieben stehen, übertreibt, gehört zu den Bedingungen des Standpunktes, den er vertritt. Weil sie ein Ergebnis der Natur selbst ist, muß diese Ungleichheit der Menschen untereinander, muß die Absonderung des Einen von dem Andern durch alle Mittel, die der politischen Kunst zur Verfügung stehen, noch weiter gefördert werden. Dagegen entspricht die Betonung der natürlichen Gleichgültigkeit des Menschen und seiner Fähigkeit sich den Umständen anzuschmiegen nicht nur unserer modernen Erfahrung besser, sondern sie ist auch an sich hoffnungsvoller und deckt sich eher mit allen erzieherischen Vorgängen. Für Plato aber wird die natürliche Ungleichheit der Menschen, wenn sie schon die natürliche Grundlage der Vielseitigkeit (ποικιλία), des Falschen, der Ungerechtigkeit ist, für die er Abhilfe schaffen muß, doch auch zugleich die natürliche Grundlage für die Gerechtigkeit abgeben, die sich im wesentlichen als eine Einheit, eine Harmonie darstellt, unter

deren Zwang ungleichartige Elemente gesammelt werden; als eine Einheit wie die einer Armee, eines Mönchsordens es ist: organisch, mechanisch, liturgisch, oder wie man sie nennen will, die aber jedenfalls eine Art Musik abgibt, wenn nur der Gründer, der Herr des Staates, in Erfüllung der ihm zufallenden Aufgabe imstande ist, die zerstreuten Noten zu komponieren.

Hier erreichen wir also die ursprüngliche Basis der Gesellschaft — γίνεται τοίνυν ὡς ἐγῶμαι πόλις ἐπειδὴ τυγχάνει ἡμῶν ἕκαστος οὐκ αὐτάρκης — und zwar zunächst in ihrer schlichtesten Gestalt, einfach deswegen, weil der graben und jener spinnen kann; zugleich aber wird doch auch schon das Staatswesen, die Idealstadt, wie sie Plato entwickelt hat, und darüber hinaus ein noch ferner liegendes System „von der wundervoll angeordneten Hierarchie der Engel und Menschen“ vorweggenommen. Denn naturgemäß vereinigen sich die etwas schemenhaften Türme von Platos *Staat* mit denen der *Civitas Dei* des Augustin. Aber wenn auch seine Spitze eines Tages vielleicht „bis an den Himmel reichen wird“, so ist er doch keineswegs von dort herabgekommen; er nimmt vielmehr nach Platos Auffassung seinen Anfang von der Erde, von den allereinfachsten natürlichen Bedürfnissen. Grote hat Recht: unter den *dramatis personae*, die in ihrer Gesamtheit Platos vielseitigen Genius bilden, befindet sich auch ein gescheiter, nüchterner Utilitarier. Ποιήσει ὡς ἐγῶμαι τὴν πόλιν ἡμετέρα χρεία: die Gesellschaft entspringt unsern physischen Bedürfnissen und unsrer Ungleichheit ihnen gegenüber.

Diese Ungleichheit sondert die Menschen in drei große Unterabteilungen von unveränderlichem und unveräußerlichem Typus, von natürlichen Arten, denen eine Scheidung der politischen und sozialen Funktionen entspricht. Sie schafft drei festumrissene staatliche Genossenschaften, etwas wie drei primitive Kasten, die ihre Eigentümlichkeiten nach Platos Vorschlag durch ausschließliche Wechselheiraten untereinander fortpflanzen und verstärken sollen. Wie in der Klasse der Handwerker (οἱ δημιουργοί) die einen bessere Schwertfeger, die andern bessere Schmiede sind, so wird ein weiterer Überblick zeigen, daß es Leute gibt, die am besten diese Schwerter gebrauchen, andre, die denken, lehren, beten, oder eine Armee, ein ganzes Heer von Schwerträgern führen können, und so erhalten wir, von unüberschreitbaren Schranken eingehegt, drei Hauptklassen des Staatsbürgertums: den Nährstand, den Wehrstand und, drittens, die regierende Klasse oder den Lehrstand.

Das soziale System kann in der Tat mit der Zusammensetzung eines menschlichen Wesens verglichen werden. Es sind erstens Leute vorhanden, denen die Fähigkeit, der Beruf Gedanken zu fassen und durch die Kraft ihres Geistes ihre Mitmenschen zu beherrschen zuteil wurde. Diese bilden in ihrer Gesamtheit naturgemäß den Verstand, das Gehirn, das geistige Element des sozialen Organismus. Die zweite Klasse setzt sich aus Männern zusammen, denen die Natur ausführende Kräfte verliehen hat; sie empfinden den Trieb, Waffen



zu tragen, und wenn auch das Schwert zeitweilig in der Scheide ruht, so werden sie doch zweifellos blankziehen, sobald sich eine Gelegenheit dazu bietet. Sie sind wie die treibenden Leidenschaften, wie der endgültige Willensentschluß in der Brust des Menschen, der sich am deutlichsten als Zorn kundgibt; denn der Zorn, vielleicht auch der Groll über Unrecht, das andern oder uns selbst zugefügt wurde, ist der Kämpfe des Gewissens, der die Scheide von sich schleudert und mit gezücktem Speere als ein begeisterter Krieger dem Feinde entgegentritt. Sie sind mit einem Worte das bewaffnete Gewissen des Staates, von edler Herkunft, empfindsam für andre und sich selbst und durch das Licht der Vernunft ihrer angestammten Könige erhellt. An dritter Stelle stehen die durch den Geist, den Willen, der über ihnen schwebt, Geschützten, Beaufsichtigten; sie könnte man mit unsern Trieben, mit Hunger, Durst, mit den Begierden in uns vergleichen, welche die Veranlassung, die eigentlichen Schöpfer der uns umgebenden materiellen Ordnung gewesen sind. Sie bilden die produktive Klasse, sie leisten vorzügliche Arbeit auf den Kornfeldern, in den Weinbergen, bei der Herstellung von Gefäßen zur Aufnahme des Kornes und des Weines, bei tausenderlei Handwerken, von denen jedes nach Platons Grundsatz εἰς ἓν κατὰ φύσιν wieder auf höchst zweckmäßige Weise differenziert ist. Genau so gibt es bei der Kriegerkaste Befehlende und solche, die nur gehorchen können; bei der Klasse der echten Herrscher solche, die alles wissen,

und andre, die noch vieles zu lernen haben; und von diesen wiederum können manche eine bestimmte Art von Wissen besser lernen und lehren, als eine andre.

Bei den ersten Entwicklungsstufen des Staates ist jedoch Plato ganz naturgemäß auf ein falsches, unadäquates Idealbild gestoßen, das schließlich nichts mehr als ein recht reizvolles Idyll aus dem „goldenen Zeitalter“ ist. Die unschuldige Welt, die für einen Augenblick vollkommen zulänglich erscheint, ist eigentlich doch nur ein falsches Ideal der menschlichen Gesellschaft, denn die Gerechtigkeit hat keinen Platz in ihr; ist es doch nicht einmal möglich ihre Begriffe, eben weil sie die Differenzierung des Lebens und seiner Funktionen bedingen, auf eine Gesellschaft, wenn man es überhaupt so nennen kann, anzuwenden, die noch im wesentlichen eine unorganische ist. In einem Zustande, der dem ursprünglichen noch so nahe steht, daß er überhaupt noch keine einander widerstrebenden Teile enthält, sind Störungen natürlich ebensowenig möglich, wie Gemäßheit oder Ungemäßheit von Fähigkeiten und Leistungen. Erst in einer Stadt, die ihre anfängliche Unschuld verloren hat (πόλις ἤδη τρυφῶσα), können wir das Bewußtsein von Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit erwarten. Hat es doch auch Theologen und Philosophen gegeben, die der Ansicht waren, erst der Sündenfall habe den Menschen zu einem wahrhaft moralischen Wesen gemacht.

In einer solchen Stadt, einer πόλις ἤδη τρυφῶσα, tritt nun eine Vermehrung der Bevölkerung ein: καὶ ἡ χώρα

που ἢ τότε ἰκανῆ σμικρὰ ἐξ ἰκανῆς ἔσται. Und in einem Zeitalter, das nur über allzuviel kriegerischen Geist verfügte, wenden sich Platos Gedanken unmittelbar Angriffskriegen zu: οὐκουν τῆς τῶν πλησίον χώρας ἡμῖν ἀποτυμητέον; wir müssen, wenn möglich, ein Stück von Megara und Sparta wegnehmen, die ihrerseits fraglos gegen uns ebenso handeln würden. Allerdings brauchte dergleichen als befreiende Maßregel nicht notwendig der nächste Schritt zu sein. Die Bedürfnisse einer nach außen drängenden Bevölkerung hätten Plato auf die vielleicht glänzendste, begeisterndste Episode in der ganzen griechischen Geschichte führen können, auf seine frühe Kolonisation mit all den freudigen Erzählungen, erfüllt von der Frömmigkeit und der edeln Art eines jugendlichen Volkes, mit denen sie umflochten ist. Nein, der nächste Schritt in der sozialen Entwicklung mußte nicht notwendig ein kriegerischer sein. In jedem Falle aber, galt es nun die Nachbarn anzugreifen oder die fernen Brüder jenseits der See in Kyrene oder in Syrakus vor andern Abenteurern zu verteidigen, brauchen wir eine neue Klasse von Leuten, Männer des Schwertes, die für uns fechten, wenn es die Not gebeut. Wir vernehmen die Klänge der Trompete und zu gleicher Zeit auch schon das Rauschen des um sich greifenden Menschenlebens, seiner Leidenschaften, seiner mannigfaltigen Interessen. Φύλακες oder ἐπίκουροι, als Wächter oder als Hilfstruppen umschließen unsre neuen Diener zunächst auch unsre zukünftigen Herrn, die erst ein weiterer Differenzierungsakt als Philosophen

und Könige aus dem streng militärischen Verbandsverbande ausscheiden wird. Gleichwohl kann man sagen, daß Plato jetzt bei seinem Suchen nach der wahren Idee der Gerechtigkeit, dem Rechtlichen in den Dingen, Land gesehen hat. Die rohen sozialen Elemente haben organische Beziehungen in sich aufgenommen, durch die sie ein Körper, eine Gesellschaft geworden sind. Und bei aller Ursprünglichkeit lassen sich doch jetzt die Definitionen der Gerechtigkeit und der Ungerechtigkeit auf die Vorgänge in ihrem Innern in Anwendung bringen. Es zieht eine Musik durch die Angelegenheiten der Menschen, in die man einstimmen, die man stören kann.

Bei seiner Kritik der Mythologie spricht Plato von gewissen Fabeln, die von dazu geeigneten Leuten sozusagen mit der zuständigen geistlichen Autorität angefertigt werden, ὡς ἐν φαρμάκου εἶδει τὰ ψευδῆ τὰ ἐν δέοντι γεγόμενα: heilsame Lügen oder Erdichtungen mit einer vorläufigen oder zurückgehaltenen Wahrheit und so erzählt, wie sie schlichte Seelen am besten begreifen konnten. Am Ende des dritten Buches des *Staates* bringt er dann eine solche Fabel, Φοινικικὸν ψεῦδος, wie er sie nennt, eine Bergmannsgeschichte, die von Kupfer, Silber und Gold handelt, derart wie sie wohl bei den Ureinwohnern der Insel umliefen, von der das Metall und die Kunst seiner Bearbeitung nach Griechenland gekommen war:

„Was nun das Aufziehen und die Bildung betrifft, die wir ihnen zuteil werden ließen, so will ich zuerst die

„Fürsten und die Krieger und darauf die ganze übrige  
„Bürgerschaft zu überzeugen versuchen, daß es alles  
„nur wie ein Traum über sie hingegangen ist, daß  
„sie es nur wie in einem Traum erfahren haben. Denn  
„eigentlich haben sie ihre Nahrung und ihre Gestalt  
„drunten im Schoße der Erde empfangen; auch ihr  
„Rüstzeug und ihre andre Ausstattung wurde dort zu-  
„sammengestellt, und wie sie ganz fertig waren, da hat  
„sie die Erde, ihre Mutter, ans Licht entsandt. Drum  
„ist es ihre Schuldigkeit, des Landes, in dem sie sich  
„aufhalten, als ihrer Mutter oder Pflegemutter zu ge-  
„denken, es zu beschützen, wenn Feinde wider es auf-  
„stehen, und ihre Mitbürger als Brüder zu betrachten.  
„Denn sie entstammen ja derselben Erde wie sie. Ihr  
„alle, die ihr diese Stadt bewohnt, seid also Brüder, so  
„werden wir in unserer Geschichte fortfahren, aber  
„wie Gott euch geschaffen hat, da hat er denen, aus  
„deren Samen unsere Könige hervorgehen sollten, Gold  
„beigemischt, und darum sind sie die köstlichsten; für  
„unsre Wächter nahm er Silber, für die Bauern und  
„alle andern Handwerker Eisen und Erz. Da ihr nun  
„alle eines Stammes seid, so werdet ihr wohl mei-  
„stens Kinder zeugen, die euch gleichen; aber es kann  
„doch auch vorkommen, daß ein silbernes Kind von  
„einem goldenen und ein goldenes Kind von einem sil-  
„bernen entspringt und so fort bald auf die eine, bald  
„auf die andre Art. Deshalb legt Gott den Herrschern  
„als ihre erste, heiligste Pflicht auf, daß sie nichts so  
„sorgfältig wahren, nichts so tiefernt beobachten sollen,

„als ihre unmündigen Kinder, — welches Metall sie in  
 „ihren Seelen empfangen haben. Und wenn ihnen nun  
 „ein Kind mit einem Zusatz von Eisen oder Erz gebo-  
 „ren wird, dann sollen sie ja kein Mitleid mit ihm haben,  
 „sondern sie sollen ihm den Wert zumessen, der ihm  
 „ansteht, und es in die Klasse der Bauern oder Hand-  
 „werker ausstoßen. Wird aber diesen ein Kind mit  
 „Gold oder Silber geboren, dann haben sie ihm die ge-  
 „bührende Ehre zu zollen und ihm Eintritt in die Ver-  
 „waltung oder in das Heer zu verschaffen. Denn es  
 „gibt einen Orakelspruch, der besagt, daß die Stadt be-  
 „reits zugrunde gerichtet ist, die von Eisen und Erz  
 „gehütet wird. Weißt du nun Rat, wie man sie dazu  
 „bewegen soll diesen Mythos zu glauben?“ (*Staat*,  
 414.)

Seine Anwendung liegt jedenfalls auf der Hand, nicht minder die lakedämonischen Einzelheiten: der kriegs-  
 rische Zug, die Selbstlosigkeit der Machthaber, ihr  
 mönchischer Verzicht auf alles, was die Welt ihre höch-  
 sten Güter nennt, vor allem aber die Lehre von einer  
 natürlichen Aristokratie, die ihre „Privilegien und ihre  
 Pflichten“ hat. Plato möchte uns davon überzeugen,  
 daß die Menschen einfacher gefügt und veranlagt sind,  
 als man es sich vorgestellt hat, und daß sie ihr Beruf  
 mit größerer Bestimmtheit auf das eine als auf das an-  
 dere Arbeitsfeld verweist. Ja, mit der Kühnheit des  
 Idealisten zögert er nicht — und darauf beruht das  
 Hauptgewicht des Mythos — sie tatsächlich als aus  
 verschiedenem Stoff gemacht darzustellen; und es ist

die Pflicht der Gesellschaft, die ein gewisses aristokratisches Temperament in der Natur der Dinge gelten läßt, dieses gesetzlich zu heiligen, zu schützen und weiter zu fördern.

**I**st also der Staat wirklich ein Lebewesen, dann wird er wie die individuelle Seele über die sinnlichen Triebe, welche die schaffenden Kräfte in Wirksamkeit setzen, über ein bewaffnetes Gewissen und über weithin strahlendes intellektuelles Licht verfügen, das heißt, er wird seine Gewerbtreibende, seine Krieger und seine Könige haben; letztere, die man von ferne für eine Art Mönche in Waffen halten könnte, werden wie von himmlischer Klarheit erfüllt sein, dabei aber doch die Arbeiten einer gewaltigen Menschenmasse in der Stadt und auf den umliegenden Ländereien beaufsichtigen. Von der gewerbtreibenden oder produktiven Klasse, von den Künstlern und Handwerkern spricht Plato nur in Umrissen, ist aber bezeichnend in dem, was er sagt; auch sind genügende Reste der Erzeugnisse griechischen Gewerbfließes übrig geblieben, die es uns ermöglichen, die Umrisse selbst auszufüllen. So können wir auch mit Hilfe der griechischen Kunst im Verein mit den Worten Homers und Pindars das Bild des echten platonischen Kriegers oder Ritters in jeder Hinsicht ausstatten und uns vergegenwärtigen, und sogar auf Grund späterer annähernd gleicher Fälle einiges über das Wesen jener außerordentlichen, halbgöttlichen, philosophischen Könige erkennen.

Wir müssen also die Industrie für Plato all das bedeuten lassen, was sie für einen Griechen inmitten der regen Geschäftigkeit der athenischen Gewerke notwendig bedeuten mußte. Obwohl die platonische „Regel“ mit ihren Vorschriften über Selbstbeherrschung, Ebenmaß, Zurückhaltung in erster Linie für die Soldaten und die Könige oder Archonten, also für Wehrstand und den Lehrstand bestimmt war, lastete sie, wenn auch in gemilderter Form, doch wahrscheinlich auch auf denjenigen, die von ihrer Hände Arbeit lebten. Wir brauchen nur durch die klassischen Abteilungen des Louvre oder des Britischen Museums zu gehen, um daran erinnert zu werden, daß das Maßhalten und ähnliche Eigenschaften den künstlerischen Genius des griechischen Handwerkers nicht nur nicht starr und arm machen konnten, sondern ihn noch steigerten. Entsprechend dem, was wir von dem kleineren Handwerk der Griechen wissen, sind wir in der Lage, uns als den alltäglichen Zustand in den Straßen der platonischen Idealstadt ein Bild von glücklich geschützter Arbeit vorzustellen, die in jeder Betätigung bis zum höchsten Grade der Vollkommenheit durchgebildet war. Offenbar dürfen sich die Arbeiter animalischen Freiheiten, soweit sie für Leute, die den ganzen Tag im Schweiß ihres Angesichts schaffen, natürlich, gerechtfertigt und nicht eigentlich niedrig erscheinen, uneingeschränkter hingeben, als diejenigen, die in stillen Gedanken oder mit dem Schwert in der Hand „Wache halten“; aber trotzdem werden auch sie in ihrem Dienste bis zu einem



gewissen Grade den Zwang verspüren, der die Handlungen unsrer Könige, unsrer Krieger in so wirkungsvolle Musik umsetzt. Mit mehr oder weniger Asketentum und Kommunismus in ihrem Leben bilden sie insofern eine besondere Sphäre der Tugend der Enthaltbarkeit im Staate, als sie die vollkommen willigen Untertanen eines gesunden Regimentes sind. Wir haben gesehen, daß sie in dem sozialen Organismus die körperlichen Gelüste des Individuums, seine Beziehungen zum Stofflichen vorstellen, die, wenn sich alles in der richtigen Verfassung befindet, seinem Gewissen und seiner vernunftbegabten Seele vollkommen entsprechen. Sie bemühen sich systematisch um die Herstellung vollkommener Schwerter, vollkommener Lampen, ja auch vollkommener Gedichte und eines so vollkommenen Münzwesens, wie wir es kennen, das ihnen den Warenaustausch erleichtern sollte (νόμισμα τῆς ἀλλαγῆς ἕκενα); sie arbeiten vielleicht in Gilden und unter Regeln, die für die höchste Vollendung in jedem einzelnen Gewerbe Gewähr leisten, und indem sie das Stoffliche bis zur äußersten Verfeinerung bringen, bilden sie den schönen Körper des Staates, der wie das Kupfer und das Eisen, die Bronze und der Stahl, mit denen sie so geschickt umzugehen wissen, in einem rechtmäßigen Dienstverhältnis zu seiner schönen Seele steht: seiner natürlichen, wenn auch erblichen Aristokratie, seiner „goldenen“ Menschheit, seinen Königen, in denen die Weisheit, das Licht einer allumfassenden Synopsis ohne Ende wohnt. Da aber diese Könige nicht nur die ur-

teilende oder praktische Vernunft des Staates, sondern auch seine betrachtende Fähigkeit verkörpern, sind sie zugleich seine Priester, das Medium seiner religiösen Betätigung, seines Verkehrs mit Göttern.

**Z**wischen dem intellektuellen oder geistlichen Orden, den neuartigen Philosophenkönigen, und der produktiven Klasse, den Künstlern und Handwerkern, bewegt sich der Kriegerstand, das empfindsame, bewaffnete Gewissen, der bewaffnete Wille des Staates, seine Exekutivgewalt im vollsten Sinne dieses Begriffes. Plato stellt sich darunter eine „stehende Armee“ vor, die sich aus einer großen erblichen, zu diesem Berufe geborenen und erzogenen Kaste rekrutiert und sich jedenfalls von der „Miliz“ der wirklich vorhandenen griechischen Staaten, die in Zeiten der Not eilig von den Feldern und aus den Werkstätten zum Heeresdienste einberufen wurde, wesentlich unterschied. Wir dürfen nicht vergessen, daß in den Augen des Philosophen auch die echte Tapferkeit eine Form desjenigen Wissens ist, das in Wahrheit alle andern Tugenden, alles Gute jeglicher Beschaffenheit in sich einschließt; daß sie eine Form der „richtigen Anschauung“ darstellt, daß sie über ein gewisses Gefühl, ein treffendes Schätzungsvermögen für den einzelnen Fall und die Ansprüche, die er an den Mut des Menschen stellt, verfügt; daß sie zu entscheiden weiß, ob und bis zu welchem Punkte der Kampf der Mühe wert ist. Die platonische Ritterschaft wird also etwas von der Philosophie in der Brust tragen, die in der

über ihr stehenden Klasse in reicher Fülle vorhanden ist und die in der Tat dieses bewaffnete Gewissen des Staates, den Wehrstand, unablässig erleuchtet. Bekanntlich tut eine solche Erleuchtung uns allen insgesamt not. Und wenn Plato auch nicht von seinen Streitern erwartet, daß sie wie der christliche Ritter, wie der heilige Ranieri Gualberto ihren Feinden vergeben sollen, so bewegt er sich doch um einen Schritt aus dem engeren Kreise griechischer Gewohnheiten heraus, indem er im Einklang mit einem gewissen Panhellenismus, einem Nationalgefühl, das man allgemein empfand und von dem er selbst erfüllt ist, von ihnen verlangt, daß sie die ganze griechische Rasse lieben, dem Feinde, wenn er ein Grieche ist, die äußersten Schrecken des Krieges ersparen und an den Boden, die Gefallenen, die von ihnen erbeuteten Waffen und Rüstungen mit gewissen Skrupeln natürlicher Pietät denken sollen.

Die Ritter, die an der Würde des Königstums teilhaben, die sich am Ende eigentlich weniger durch ihre Art als durch ihre Rangstufe von ihm unterscheiden, müssen auch seine selbstverleugnende „Regel“ auf sich nehmen. Sie werden gemeinsam mit den Königen eine eigentümliche Vorschrift befolgen, die ihnen untersagt, mit goldenen oder silbernen Gefäßen oder andern Gegenständen auch nur unter einem Dache zusammen zu sein, sie, „die dessen am würdigsten sind“. Der Grund ist gerade der, „daß von der Münze der Welt viel Unheil gekommen ist, während sie unbeflecktes Gold in sich tragen“. Nur dürfen wir nicht annehmen, — und wie

käme man im Bereiche griechischer Anschauungen je zu einer solchen Annahme? — daß es in dem platonischen Griechenland irgend etwas Rohes, Anmutloses, Ungeziertes gegeben habe. Kein Mensch, der sorgfältig die kritischen Seiten des hier in Frage kommenden Buches des *Staates* liest, die für die darstellende Kunst nicht weniger als für die Poesie Geltung haben, wird etwas derartiges vermuten; denn diese Kritik drängt unablässig zu bewußter Feinheit der Ausführung. Wenn Könige und Ritter niemals aus silbernen oder goldenen Gefäßen trinken, dann haben ganz gewiß ihre irdenen Schalen und Platten denen geglichen, die uns noch heutigen Tages erhalten sind; und die eisernen Rüstungen auf ihren Körpern haben gepaßt, haben ihrem Zweck vollkommen entsprochen und die eigentümliche Schönheit zur Schau getragen, die solche Gemäßheit verleiht. Und so bewegen sie sich in vollkommener „Gerechtigkeit“ oder „Rechtheit“ zu ihrer dorischen Musik, zu den Klängen ihrer ausdrucksvollen, feierlichen Weisen, unter ihren natürlichen Führern, denen die Gabe des Sehens und Voraussehens zuteil wurde, die die Wissenden sind.

Vor allem aber Einheitlichkeit! Wie die individuelle Seele kommt der Staat zu einer naturgemäßen Spaltung in Einzelteile; nun aber hängt, genau wie bei ihr, seine Lebenskraft und seine Stärke von der Übereinstimmung dieser Teile in ihren besonderen Arbeitsleistungen ab. Wie ihre psychologischen Entsprechungen, wie das Gefühl, der Wille und der Verstand, sind der hervor-

bringende, der ausführende und der betrachtende Stand besonderer Tugenden oder Vortrefflichkeiten fähig: der Mäßigkeit, der Tapferkeit und der Geistesklarheit. Nur soll jeder unentwegt in dem Stande wirken, dem er zugehört, und dann wird sich auf die vereinigten Vortrefflichkeiten eine vierte Tugend herabsenken: die Tugend, die Vollendung des organischen Ganzen als eines solchen. Und nun wird sich endlich die Gerechtigkeit offenbaren, nach der Plato so lange auf der Suche war, die vollendete οἰκαιοπραγία, die zu gleicher Zeit vollendetes Zusammenwirken ist. Einheitlichkeit, Übereinstimmung, Gemeinschaft, absolute Interessengemeinschaft der Mitbürger, *philadelphia*, als Gegensatz zu dem selbstsüchtigen Ehrgeiz von Männern wie Alkibiades und Kriton, die in dem Wettbewerb um Ämter, Reichtum und Ehren, durch den Athen in stets sich selbst bebrütende Parteien gespalten wurde, naturgemäß immer höher steigen; die zentripetale Macht wider alle zentrifugalen Gewalten: Plato wird nicht müde in den mittleren Büchern des *Staates* bei dieser Situation zu verweilen. Er beschäftigt sich mit ihrem ganzen Reichtum an Synonymen und Epitheten, mit den Bedingungen, Zufälligkeiten, Schwierigkeiten ihrer Verwirklichung, mit ihren Entsprechungen in der Kunst, der Musik, dem praktischen Leben; er vergleicht sie mit den drei Saiten einer Leier, mit einer Kolossalgestalt, dem gemalten δῆμος, dem Genius des Bürgertums, wie man ihn auf die Wände griechischer Stadthäuser malte, oder mit dem vollkommenen Athleten, dessen Körper ohne das

geringste Zuviel das genaue, aufs höchste vollendete Werkzeug seines Willens ist. Daher, zugleich als Ursache und Ergebnis solcher „nahtloser“ Einheitlichkeit, sein paradoxes neues Gesetz über das Eigentum in der Idealstadt, *mandatum novum*, ein „neues Gebot“, wie wir es wohl nennen können: τὰ τῶν φίλων κοινά. „Auch keiner sagte von seinen Gütern, daß sie sein wären, sondern es war ihnen alles gemein.“\* Man braucht sich nur Plato anzuvertrauen, und unvermeidlich durchbricht er mit uns von Zeit zu Zeit die äußersten Schranken des Horizontes, der ihm in Wirklichkeit offensteht.

In ihrer größten Strenge wird die platonische „Regel“ — Armut, Gehorsam, Beschaulichkeit — also auf der aristokratischen Klasse und ihren beiden Unterabteilungen lasten, der Armee und der Kirche, der Hierarchie, um diesen Ausdruck zu gebrauchen. Zunächst wird man diese Menschen, „die Mietlingen in ihrem eignen Hause gleichen“, für nicht sonderlich beneidenswerte Wesen halten. Dann aber muß man sich daran erinnern, daß Platos Anfechtung des Bestehenden zum Teil in einem theoretischen Interesse wurzelt, — der Philosoph, die philosophische Seele, liebt die Einheit und findet sie weder im Staate selbst noch bei seinen individuellen Mitgliedern — zum Teil auch rein praktisch ist, den Bedürfnissen des Augenblicks entspricht. Zerrissen wie Athen, wie Griechenland waren, würden sie gleich einem ungeschlachten, schlappen, sich selbst vernachlässigenden Gesellen eine leichte

\* [Apostelgesch. 4, 32.]

Beute für jeden muskelkräftigen Gegner abgeben, wenn er nur wirklich mit sich selbst einig ist. Um nun die ganze Fülle amorpher Einzelkörper durch ein Bindemittel zusammenzuketten, verkündet Plato, daß diese *Freunde* alles gemeinschaftlich besitzen sollen; und wie die andern Teilnehmer in dem Dialoge ihn mit Fragen bedrängen und wissen wollen, wie weit er wohl in der Anwendung einer so paradoxen Regel gehen würde, rafft er sich zu einem überraschenden Grade von Folgerichtigkeit auf. Wie weit wird also Plato gehen, der, wie wir gesehen haben, als Theoretiker etwas machiavellistisch veranlagt ist, über praktische Dinge seine „fixen“ Ideen hat und zur Verwirklichung eines ziemlich exklusiv gedachten Ideals sozialer Wohlfahrt zu verzweifelten Maßregeln greift?

Es ist uns bereits aufgefallen, daß die echten Bürger seiner Idealstadt mit ihrer Anmut, ihrem Gehorsam, ihrer beschaulichen Lebensweise vieles von dem Geiste des Mönchtums, von der Art streitbarer Mönche an sich haben. Zu einem mönchischen Leben gehört aber noch eine andere, unerläßliche Bedingung. Dem großen Papst Hildebrand soll es durch das Gebot des Cölibates, dadurch, daß er soweit als möglich die Weltgeistlichen in „Reguläre“ umwandelte, nach der weit verbreiteten Ansicht tatsächlich gelungen sein, sie mit Leib und Seele ausschließlich zu Gliedern des korporativen Ordens, dem sie angehörten, zu machen. Und der Zusatz, den Plato seiner Lebensregel hinzuzufügen beabsichtigt, daß nämlich die ἀρχοντες φιλοπόλιδες sein, das

heißt die Korporation, der sie angehören, mehr als sich selbst lieben sollen, unterscheidet sich in seinen Wirkungen doch nur sehr wenig von dem Cölibat. Schwierig, paradox, wie seine Lehre nach seinem eigenen Zugeständnis ist, wird er von seinen Zuhörern und von der natürlichen Kraft seiner Beweisführung trotz seines Widerstrebens zu der Erklärung genötigt, daß sich der Kommunismus auch auf die Rechte des Mannes über Weib und Kinder erstrecken solle.

Allerdings setzt Plato diesen bemerkenswerten Eingriff in das eheliche Leben als eine Steigerung und Erweiterung der Familie auf sein Programm. Trotzdem läßt sich mit Recht dagegen einwenden, daß er lediglich Namen, die ausschließlich auf die Familie passen, zur Färbung von Verordnungen verwendet, die zur Unterdrückung aller natürlichen Familiengefühle führen müssen. Es unterliegt keinem Zweifel, daß die Weisheit Platos den Müttern die Heimlichkeit der Liebe nehmen möchte, die der Weisheit Salomonis Strahlen entlockt hat; daß er sämtliche Kinder bald nach der Geburt einer gemeinsamen Erziehungsanstalt überweisen will, wo alles Tatsächliche über ihre wirkliche Abstammung sorgfältig der Vergessenheit anheimgegeben werden soll. Als Resultat erwartet er eine allgemeine, allumfassende Vaterschaft, Sohnschaft, Bruderschaft, auf die aber doch nur ein Schatten von der Liebe, von den Bedürfnissen solcher verwandtschaftlicher Beziehungen fallen kann. Es bedingt einen Verlust an Differenzierung im Leben und ist daher ein Rückschritt



zu einer barbarischen, lediglich animalischen Daseinstufe.

Τὰ τῶν φίλων κοινά. Mit dieser sanften Redewendung möchte Plato alle die köstlichen Unterschiede aus der Welt schaffen, die wir dem kleinen Raum zwischen den Dingen verdanken, der unserm eignen Wunsch und Vermögen freigegeben ist. Der platonische Staat würde mit seinen außerordentlichen gemeinsamen Ehen tatsächlich nicht anders zu Werke gehen, wie die Vogel- oder Hundezüchter. Für uns, die wir auf diese Verhältnisse im Lichte von Gesetzen zurückblicken, welche die christliche Kirche unwiderruflich festgestellt hat, erscheint dieses Unterfangen seltsam und abstoßend, sollte es wenigstens so erscheinen. Dennoch müssen wir billigerweise bedenken, daß Plato, besonders was Fragen über die Beziehungen der Geschlechter zueinander anbelangt, inmitten einer von der unsern wesentlich verschiedenen Welt steht, wenn sie auch bereits bis zu einem gewissen Grade von christlichen Ideen über Frauen und Kinder beherrscht und verfeinert ist. Ein dehnbares Eherecht, darüber hinaus das Konkubinats, das nicht ganz ohne die Billigung der Religion blieb, und dann krankhaftes Laster: das war der Zustand der griechischen Welt. Was die christliche Ehe in Übereinstimmung mit der wahren Natur des Menschen zur Bekämpfung dieses Zustandes getan hat, das versuchte Plato durch eine etwas gezwungene Gesetzgebung zu erreichen, die sich in vollkommenem Widerspruche zu den Tatsachen der menschlichen Natur

befand. Weder die Kirche noch die Welt haben sich seinen Theorien hierüber angeschlossen. Wie anders ist doch der Platz, den in der christlichen Kunst die Mutter und ihr Kind innehaben! Und alles was dies für das Leben bedeutet, will uns Plato nehmen, freilich, wie wir glauben sollen, zu unserm eignen Besten.

Seine Anschauungen über die gemeinschaftliche Erziehung von Knaben und Mädchen und über die Verwendung von Männern und Frauen im Staate erklären sich aus dem Umstande, daß die Frauen in weitgehendem Maße von ihren häuslichen Pflichten befreit werden, die einem sorgfältig eingerichteten staatlichen Amte zufallen. Dann haben sie Muße genug, um an der Arbeit der Männer teilzunehmen und bedürfen einer entsprechenden Erziehung. Die Einzelheiten ihres gemeinsamen Lebens im Frieden und im Kriege läßt Plato ergebnisreich und heiter erscheinen. Denken wir aber an seinen Plan als an eine Wiedereinsetzung der Amazone, dann haben wir eigentlich schon den Stab über ihn gebrochen. Denn die Amazone der Mythologie und der Kunst ist nur ein Überrest aus einer halbtierischen Welt, die Theseus, in dem sich die herangereifte Vernunft verkörpert, schon lange überwunden hat.

Plato selbst teilt diese eingestandenermaßen höchst schwierige Frage in zwei: ist die Sache gut? und zweitens, ist sie möglich? Wir wollen zugeben, daß an dem bestimmten kritischen Zeitpunkte oder sogar überhaupt seine Vorschläge zum besten dienen. Darauf kehrt die Frage, die schon hinsichtlich der Gütergemeinschaft

vor uns auftauchte, mit doppelter Gewalt zurück: wo liegt das Geheimnis einer Großherzigkeit, — dieser Ausdruck bietet die bequemste Handhabe — die das Leben weder durch Reichtum noch durch Ämter mit all den Möglichkeiten, die sie willensgewaltigen Menschen eröffnen, beeinflussen läßt? Ist diese Selbstlosigkeit möglich und unter welchen Bedingungen, möglich von seiten derer, die mit allem umgehen können, als ob es ihr Eigentum wäre, diese Gleichgültigkeit, diese Hingabe nicht nur der Besitztümer und der Zeit, über die man verfügt, sondern sogar des letzten Gutes, des eigenen Heimes, und alles, „für die größte Glückseligkeit der größten Menge?“ Dies ist fast wörtlich was Plato sagt. Auf welche Weise soll es gelingen, Egoisten vom Schlage eines Alkibiades oder Alexander bei dem seltsamen „neuen Gebote“ des Altruismus festzuhalten? Wie soll ein so kühnes Paradoxon in den Bereich der Möglichkeiten hereingezogen werden? Nicht anders als durch die Verwirklichung eines weiteren Paradoxon: wir müssen Philosophen zu unsern Königen oder unsre Könige zu Philosophen machen. Und dies ist nun die letzte „Woge des Paradoxen“, vor deren herandrängendem Kamme Plato immer noch zurückweicht; er zögert, nach unserm Dafürhalten seltsamer Weise, die letzten Gründe seines Geistes vor uns aufzutun. Geben wir aber die Berechtigung seiner Stellungnahme zu, dann wird es sich zeigen, daß sich alles andre in der sonderbaren, paradoxen neuen Welt, die er aufbaut, der Welt, in der der *philadelphia* ein so außer-

gewöhnlich großer Spielraum gelassen ist, durchführen läßt.

Unsere Könige müssen Philosophen sein. Doch wohl-gemerkt nicht deswegen, weil, wie die Leute gern an-nehmen, die Philosophen als solche die Reize der Welt der Taten entweder verachten oder nicht zu empfinden vermögen, weil eine Seite in ihnen unausgebildet oder verdorrt ist, weil sie den Verlockungen der Sinnenwelt gegenüber nur „Leichname“ sind. Für Plato sind sie keineswegs Hungerleider. Nach seiner Auffassung wird die philosophische, aristokratische oder königliche Natur als die vollkommenste Blüte aus der ganzen Fülle der natürlichen Anlagen entspringen, und unter den künstlichen Einflüssen der Gesellschaft zur höchsten Entfaltung gebracht, καλοκαγαθός werden. Infolgedessen können die Könige mit dem größten Erfolge eine Politik des reinen Selbstkultes treiben, im Interesse des eignen Ich alles das ausbeuten, was die Menschheit im all-gemeinen am höchsten wertet, und, wenn ihnen der Sinn danach steht, ihren Ehrgeiz, ihre Eitelkeit, ihre Liebe zur Freiheit oder zur Zügellosigkeit bis zur Über-sättigung daran befriedigen.

Aber auch nicht hauptsächlich aus dem Grunde müssen unsre Könige Philosophen sein, weil dann die Welt sehr weise, sehr einsichtsvoll regiert werden würde. Es ist selbstverständlich wünschenswert, daß weise Männer herrschen. Soviel hätte auch der Grieche ohne weiteres zugegeben, der doch noch „ein Jüngling in der Jugend der Welt war“, der einer recht jugendlichen Einschätzung der

Dinge noch ziemlich nahe stand, der noch zu der Ansicht neigte, daß Krösus als der reichste natürlich auch der glücklichste Mensch sein müsse, und der Kopfweh bekam, wenn er einmal zum Denken genötigt wurde. Daß es wünschenswert ist, daß weise Männer am Ruder sind, und zwar weise nach der Maßgabe Platos, das heißt Männer, die Sondererscheinungen unter den Zusammenhang allgemeiner Regeln bringen und vermöge ihrer Kenntnis der Vergangenheit imstande sind die Zukunft vorauszu- sehen und zu beeinflussen: diese Einsicht enthält nichts Paradoxes; im Gegenteil: man ist versucht, sie in den Bereich der Flachheiten zu verweisen. Aber ich wiederhole: Platos ganze politische Erörterung dreht sich um die Erkenntnis, daß die verderblichen Spaltungen in Athen, in Griechenland, in der ganzen sozialen Gemeinschaft auf den Mangel an Selbstlosigkeit bei den Herrschenden zurückzuführen sind. Nicht als ob ihnen die Herrscherfähigkeiten fehlten; diese außergewöhnlich hochstehenden Naturen haben häufig vielleicht einen natürlichen Ruf zu ihrem Amte erhalten: nur daß sie dann darin ausschließlich sich selbst genügen. Das Paradoxe in dem philosophischen Königtum, wie Plato es erfaßt hat, liegt aber gerade in folgendem Punkte: wenn wir Philosophen zu Königen und Archonten machen, dann werden wir unter Herrschern stehen, die als solche sich selbst aufgeopfert haben und allein schon durch die Übernahme des Amtes „Knechtsgestalt“ angenommen haben müssen.

„Denn es verhält sich also: nur wenn du für die-

„jeningen, die Könige sein sollen, ein besseres Leben  
 „ausfindig machen kannst, als den Herrscherberuf, läßt  
 „sich ein wohlgeleitetes Staatswesen denken, sonst nicht.  
 „Nur dann werden die wahrhaft Reichen Könige sein.  
 „Undenkbar ist es dagegen, wenn arme Leute, die nach  
 „ihrem eignen Vorteil hungern, in öffentliche Ämter  
 „aufrücken; denn dann wird die königliche Würde zum  
 „Streitapfel, und die Schlägerei, die erfolgt, und im  
 „Herzen des Staates tobt, richtet sowohl die Streitenden  
 „wie auch das gemeine Wohl zugrunde. — Sehr richtig,  
 „erwiderte er. — Ist dir aber, abgesehen von dem Leben  
 „des wahren Philosophen, irgend eine Daseinsform be-  
 „kannt, die sich zur Verachtung politischer Stellungen  
 „erheben könnte? — Nein. — Aber soviel steht doch  
 „fest, daß die Männer, die ein Amt antreten, es nicht  
 „lieben dürfen, dann andernfalls gäbe es ja Streit mit  
 „den andern Liebhabern. — So ist es. — Also: wen  
 „willst du zur Verwaltung des Staates nötigen, wenn  
 „nicht die, welche nicht nur die Bedingungen seiner  
 „höchsten Wohlfahrt am klarsten erkannt haben, son-  
 „dern sich auch persönlich wertvollerer Vorrechte und  
 „eines befriedigenderen Lebens erfreuen, als der Staats-  
 „mann?“ (*Staat*, 520—521.)

Die legitimen, wahrhaft auserwählten Vertreter des Königtums und der Aristokratie, die mehr als andre befähigt sind, von der Macht im landläufigen Sinne des Wortes als persönlichem Übergewicht zweckmäßigen Gebrauch zu machen, müssen vor der Liebe zu ihr bewahrt werden; man muß sich ihrer Großherzigkeit in

der Amtsführung durch einen Gegenzauber versichern. Wo aber soll man einen solchen Zauber oder Gegenzauber finden? Wie dies bei einem so umsichtigen Schriftsteller wie Plato zu geschehen pflegt, hat die Antwort auf diese schwierige Frage ihr Vorspiel gehabt, und zwar bereits im ersten Buch:

„Deshalb, Freund Thrasymachus, habe ich meinerseits  
„gerade eben gesagt, daß niemand aus eigenem Antrieb  
„gewillt sein werde, das Herrscheramt und die Heilung  
„fremder Übel auf seine Schultern zu nehmen, sondern  
„er wird eine Belohnung beanspruchen. Denn wer von  
„seinem Beruf angenehm oder gar glücklich leben will,  
„der tut niemals das, was für ihn persönlich das Vor-  
„teilhafteste ist, und trifft auch nie in diesem Sinne die  
„Bestimmungen, die mit seinem Berufe zusammenhän-  
„gen, sondern er handelt stets im Interesse seiner Unter-  
„gebenen. Aus diesem Grunde muß offenbar eine Be-  
„lohnung für die ausgesetzt werden, die sich zum Herr-  
„schen bereit finden lassen, entweder Geld oder Ehre  
„oder eine Strafe, wenn sie sich weigern sollten. — Wie  
„meinst du das, Sokrates? sagte Glaukon. Das mit den  
„beiden Belohnungen habe ich wohl verstanden. Aber  
„was die Strafe soll, die du erwähnt und an Stelle  
„einer Belohnung genannt hast, das verstehe ich nicht.  
„— Dann, sagte ich, verstehst du den Lohn der Besten  
„nicht, der gerade die Tugendhaftesten zum Herrschen  
„veranlaßt, wenn sie sich überhaupt dazu bereit finden  
„lassen. Weißt du etwa nicht, daß Ehrsucht und Geld-  
„sucht für eine Schande gelten und es auch sind? — Ja

„doch, sagte er. — Drum sind die Guten weder um des  
„Geldes noch um der Ehre willen für die Herrschaft zu  
„haben; wollen sie doch als Entgelt für ihre Herrschaft  
„weder öffentlich noch im geheimen Sold eintreiben,  
„denn in dem einen Falle würde man sie Söldner, im  
„andern Diebe nennen. Und um der Ehre willen wollen  
„sie auch nicht herrschen, weil sie nicht ehrsüchtig  
„sind. Es muß ihnen also eine Notwendigkeit, eine  
„Strafe auferlegt werden, wenn sie sich der Sache an-  
„nehmen sollen. Daher kommt es vielleicht auch, daß  
„es für unanständig gilt, ohne weiteres das Amt eines  
„Herrschers anzutreten, ohne sich dazu nötigen zu  
„lassen. Was nun die Strafe anbelangt, so ist die größte  
„Strafe für einen, der nicht selbst regieren will, die, daß  
„er von einem regiert wird, der schlechter ist, als er.  
„Und weil ihnen davor bangt, übernehmen die Guten  
„die Regierung, scheint mir, und dann treten sie an das  
„Herrscheramt nicht heran wie an ein wünschenswer-  
„tes Gut, wie an etwas, das Gewinn bringt, sondern  
„sie betrachten es als ein unvermeidliches Übel, da sie  
„keine Bessern, ja auch keine ebenso Guten kennen, in  
„dessen Hände sie es zu legen wagten. Wenn also wirk-  
„lich ein Staatswesen von guten Menschen ins Leben  
„treten sollte, dann würde man sich wahrscheinlich  
„nicht wie heute darum streiten, wer regieren darf, son-  
„dern wer nicht regieren darf. Und es würde dann  
„offenkundig werden, daß der wahre Herrscher ganz  
„naturgemäß nicht seinen eigenen Vorteil, sondern den  
„seiner Untertanen wahrt, und jeder Einsichtsvolle



„würde es vorziehen, durch einen andern beglückt zu werden, als selbst mühevoll andere zu beglücken“ (*Staat*, 346—347).

Wenn nun die Philosophie wirklich auf dem Platze steht, den ihr Plato unaufhörlich anweist, wenn ihr all das geworden ist, was er für sie beansprucht, dann wird sie und nichts anderes für die in ihr und auch zugleich im praktischen Leben Erfahrenen „jenes höhere Gut vorstellen, das die Männer, die unsre Könige, unsre Archonten sein müssen, mehr schätzen, als die königliche Würde selbst“. Man sieht, daß die verschiedenen Elemente des Platonismus voneinander abhängen, daß in der Tat eine Verbindung zwischen ihnen besteht.

Hier ist es nun an der Zeit, sich die ganze Größe der Bedeutung, die Plato der Philosophie beimißt, zu vergegenwärtigen, ein Versprechen, das man vielleicht für weitgehender halten könnte, als es durch irgend etwas, das er seinen Lesern als philosophische Offenbarung dargeboten hat, gerechtfertigt wird. Es hat den Anschein, als ob er eigentlich alles oder doch fast alles das verheißen wollte, was große, hochsinnige Naturen später ohne Zweifel im Christentum gefunden haben. Wenn die Philosophie nur Sternguckerei, nur ein Zustand des Zweifels ist, wenn das, was die Sophisten und die Philister von ihr sagen, alles erschöpft, was sich über sie aussagen läßt, dann dürfte sie schwerlich neben dem Lohn bestehen können, den die gemeine Welt ihren Dienern zusichert. Für Plato aber ist die Philosophie, wenn überhaupt etwas, nichts weniger als ein

„Entrinnen vor den Übeln der Welt“, als eine ὁμοίωσις τῷ θεῷ, ein Gottähnlichwerden, das nicht allein dem Verstande, sondern der ganzen Natur des Menschen Befriedigung gewährt: seiner Phantasie und seinem Glauben, seiner Liebe, seiner Veranlagung für fromme Hingabe und einer noch ungeahnten Entwicklung seiner Sinnesfähigkeiten.

Wie sollte es möglich sein, daß der Mensch, der in der Anschauung „aller Zeiten und alles Seins lebt“, irgend etwas für groß hält, das nur der Welt des flüchtigen Scheines angehört? Muß ihm nicht neben der Erhabenheit solchen Wissens alles andre eitel dünken? Wohl kann er auf Umwegen, aus Furcht vor Strafe dazu gebracht werden, daß er in „die Höhle“ hinabsteigt, „um die Heilung fremder Übel auf seine Schultern zu nehmen“, aber was er bei der traurigen Schaustellung vorbeigleitender Schatten und den traumhaften Klängen, die sie aufwecken, tut, geschieht natürlich nicht um seiner selbst willen. Vielleicht hält man in unserm jüngsten Zeitalter der philosophischen Ernüchterung den philosophischen Archonten oder König, der schon durch seine Erklärung Herr sein zu wollen „Knechtsgestalt angenommen hat“, für ein ganz und gar chimärisches Wesen. Und doch weiß die Geschichte von einem Falle, in dem eine solche Persönlichkeit tatsächlich einen Kaiserthron bestiegen hat und dem von Plato verheißenen Endziel in gewissem Sinne nahe gekommen ist. Gerade weil sein ganzes Wesen von philosophischen Gesichtern erfüllt war, hat der Kaiser Mark Aurel, der leidenschaft-

lich Philosophie und zwar eben diese Philosophie Platos betrieb, dem römischen Volke im Frieden und im Kriege so vortrefflich gedient; seine Selbstlosigkeit war das Ergebnis seines Widerstrebens. Ein Blick in die spätere Geschichte, und alles was in seiner Verwirklichung des platonischen Gedankens seltsam, unerklärlich ist — seltsam, wenn wir bedenken, wie kalt, wie schwach schließlich doch die Lichtstrahlen waren, denen er so inbrünstig seine Dienste geweiht hat — wird klar in der Persönlichkeit Ludwigs des Heiligen. Auch er hat das französische Volk, aus dessen Mitte er sich eine Zeitlang selbst verbannt hat, im Frieden und im Kriege so großherzig geleitet und beherrscht, weil sein ganzes Wesen von himmlischen Gesichtern erfüllt war. Das Vorhandensein, das Emportauschen königlicher oder philosophischer Naturen, wie sie Plato sich vorstellt, in der Welt der Tatsachen: dies und nichts anderes wird die zeugende Kraft, der Samen seiner Idealstadt sein, jener Stätte, in der die großen Erscheinungen, bekannt oder geahnt, die Seele wirklich erfüllen. Freilich wäre er gewiß nicht überrascht, wenn sie kein Auge jemals zu sehen bekäme. Wir wissen, daß er wie Sokrates, sein Meister, auch etwas von einem Humoristen an sich hat, und wenn er uns mitunter durch paradoxe, gewagte Theorien überrascht, gibt er uns doch mitunter auch zu verstehen, daß er es schließlich nicht gar so ernst meint. So äußert er sich über diese seine Vision der Idealstadt (über den Staat, Καλλίπολις, Uranopolis, Utopia, *Civitas Dei*, das himmlische Jerusalem):

„Erlaubt mir doch mich so zu vergnügen, wie es Leute  
„von unbekümmertem Gemüte zu tun pflegen, wenn  
„sie einsam ihrer Straße ziehen. Sie treiben es, glaube  
„ich, so: ehe sie ausfindig gemacht haben, auf welche  
„Weise sich einer ihrer Wünsche verwirklichen könnte,  
„lassen sie diese Frage vorläufig auf sich beruhen, auf  
„daß sie die Erwägung, ob etwas möglich oder unmög-  
„lich sei, nicht ermüde. So nehmen sie also an, der  
„erwünschte Zustand sei bereits eingetreten, gehen  
„gleich zur Anordnung alles ändern über, wiegen sich  
„in Träumen wie sie alles einrichten würden, wenn es  
„erst soweit gekommen wäre, und machen auf diese  
„Weise einen schon müßigen Geist noch müßiger“  
(*Staat*, 441).



DIE  
ASTHETIK PLATOS

F. H.



WENN wir an Plato als den großen Liebhaber denken, wenn wir uns vergegenwärtigen, was die sichtbare Welt für ihn bedeutete, welche wichtige Rolle die Idee der Schönheit und ihre annähernd gemäße Verwirklichung in dieser sichtbaren Welt als das klarste Beispiel für die Beziehungen des menschlichen Geistes zur Wirklichkeit und Wahrheit noch in seinen abstraktesten Spekulationen spielt, dann tritt uns der Gedanke nahe, daß ihm auch die Kunst, die schönen Künste, von großer Wichtigkeit waren; daß das ästhetische Element bei seinen moralischen und erzieherischen Lehren von Belang gewesen sein müsse. Τὰ τερατὰ ἐν Ἑλλάδι — um einen Ausdruck Pindars zu gebrauchen — all das Köstliche in Hellas: Plato wäre der letzte gewesen, der sich seiner Allgegenwart verschlossen hätte. Und so verhält es sich auch. Welche Vollendung des Handwerks, welche hochentwickelte Genußfähigkeit an seinen Erzeugnissen spricht nicht schon aus der spezifisch platonischen Regel, einzig und allein den eignen Gaben zu leben (τὸ τὰ αὐτοῦ πράττειν)? wenn einer wie Fra Damiano von Bergamo, um ein Beispiel zu nennen, besonders für das Bunte (ποικιλία, *intarsia*, *marqueterie*) veranlagt ist, so soll er sich ausschließlich darauf beschränken. Vor ihm hatte man bekanntlich nichts von theoretischen Betrachtungen über das Schöne, seinen Platz im Leben und dergleichen gewußt. Plato ist tatsächlich der erste Kritiker der schönen Künste. Er nimmt die neuzeitliche Auffassung, daß die Kunst als solche keinen an-

dern Endzweck als ihre eigene Vollkommenheit habe, vorweg: Kunst um der Kunst willen. Ἄρ' οὖν καὶ ἐκάστη τῶν τεχνῶν ἔστι τι συμφέρον ἄλλο ἢ ὅτι μάλιστα τελέαν εἶναι; wir haben ferner gesehen, daß die große Erfahrungstatsache, die Realität der Schönheit, nicht nur theoretisch, durch den großen Raum, den er bei der Bildung seiner Ideenlehre unsern Erfahrungen hinsichtlich der wahrnehmbaren Schönheit einräumt, sondern auch praktisch für ihn von Belang ist. Die Lieblichkeit der Tugend als Harmonie, der gewinnende Anblick der „Abbilder“ der absoluten, nie geschauten Mäßigkeit, Tapferkeit, Gerechtigkeit, die für Augen, die sehen können, rings um uns her in der wahrnehmbaren Welt ausgestreut sind, endlich die Ansprüche der Tugenden als sichtbarer Verkörperungen der ewigen Eigenschaften des „Ewigen“ durch menschliche Wesen und ihr Wirken: all das ist nach seiner Ansicht schließlich doch weit schwerwiegender, als die Ansprüche, die sich nur auf ihre Nützlichkeit stützen. Demgemäß wird in der Erziehung die „Musik“ der Anfang und das Ende von allem sein, das heißt die Förderung von Eigenschaften, denen man keine bezeichnenderen Namen beilegen kann als Symmetrie, ästhetische Gemäßheit, Wohlklang. Sogar die Philosophie in seinem Sinne ist nichts anderes als sympathisches Auffassen einer Art Musik, die in der Natur der Dinge selbst enthalten ist.

Es hat Platoniker ohne Plato gegeben, die Welt hat eine Art traditionellen Platonismus gesehen, der von dem Platonismus der platonischen Dialoge unabhängig

war, ihm aber doch im Geiste entsprach. So finden wir ein Stück dieses traditionellen Platonismus in der Annahme eines engen Zusammenhanges zwischen dem, was man die ästhetischen Eigenschaften der uns umgebenden Welt nennen könnte, und der Gestaltung des moralischen Charakters, zwischen der Ästhetik und der Ethik. Wo die Menschen geneigt waren zum Beispiel auf die heitere oder auch andersartige Färbung der Wände des Zimmers Gewicht zu legen, in dem Kinder lesen lernen, als ob das irgend etwas mit der Färbung ihres Geistes zu tun hätte; wo sie die Möglichkeit eines moralischen Einflusses durch die herrlichen alten Gebäude einiger unsrer alten Schulen und Colleges, wo sie überhaupt die Bildung des Charakters in irgend einer Form durch Auge und Ohr betont haben: da hat man stets den Geist Platons erkennen wollen — und zwar mit Recht; und wenn diese Leute vielleicht auch niemals Platons *Staat* gelesen haben, so werden wir doch bei ihnen das Gefühl für die Beziehungen zwischen dem moralischen Charakter und poetischen, künstlerischen Dingen stark ausgeprägt finden. Hierauf hat man besonders bei dem dritten und zehnten Buche des *Staates* zu achten, deren hauptsächliches Interesse darauf beruht, daß wir aus ihnen erfahren, was Plato über einen Gegenstand, bei dem man sich mit Vorliebe auf seine Autorität stützt, selbst geäußert hat.

Seine Bemerkungen beziehen sich unmittelbar auf das Metrum und seine verschiedenen Formen im Verse als Element der allgemeinen Stilbehandlung oder



Ausdrucksweise (λέξις) im Gegensatz zu den Stoffen (λόγοι) und zwar in der poetischen Literatur, mit der, wie in vergangenen Zeiten, die Erziehung des Bürgers der Idealstadt anheben wird. Wir sind aber auf Grund seiner eignen ausdrücklichen Hinweise berechtigt, seine Sätze, die in erster Linie dem Metrum und dem Versbau gelten, auf jede Kunstform, auf die Musik (μουσική) im allgemeinen anzuwenden, das heißt auf alle diejenigen Dinge, die den Musen der griechischen Mythologie unterstehen, auf alle Erzeugnisse, bei denen die *Form* ebensoviel oder mehr gilt, wie der *Stoff*. Ausgehend von der Annahme, daß wir hier zum mindesten in den äußeren Umrissen, in der Tendenz auf die Ansicht Platos über den ethischen Einfluß ästhetischer Eigenschaften gestoßen sind, wollen wir versuchen, uns die Grundlinien dieser Tendenz klar zu vergegenwärtigen, zu begreifen, was der Platonismus in der Kunst, wie er in Plato selbst enthalten ist, eigentlich bedeutet.

„Du hast doch wohl wahrgenommen“, sagt der platonische Sokrates, „daß die Nachahmungen, die in der frühesten Jugend beginnen und andauern, mit der Natur und den Gewohnheiten des Menschen, sei es nun mit seinem Körper, dem Tonfall seiner Stimme oder mit seinem Gemüt gleichmäßig verwachsen“ (*Staat*, 395).

Das sieht nun freilich einer ganz alltäglichen Beobachtung sehr ähnlich, und das spezifisch Platonische hierin und in dem was folgt liegt lediglich in der starken Betonung dieses Satzes, den wir aber, um eine entschei-

dende Wirkung bemerken zu können, in unmittelbare Verbindung mit gewissen andern Punkten der ästhetischen Lehre Platos bringen wollen.

Erstens also ist der Einfluß der Nachahmung durch Auge und Ohr auf die menschliche Natur unwiderstehlich. Zweitens ist die Vereinfachung der menschlichen Natur unser, der Gründer, der Bewohner des Staatswesens, der Stadt, die vollendet sein soll, ausgesprochenes Vorhaben, das wir nicht billig erkaufen werden; denn es folgt, drittens, daß die einzige Art von Musik, Kunst und Poesie, die wir uns selbst und unsern Bürgern gestatten dürfen, einen besonders strengen Charakter tragen, gewissermaßen unter einem „Gesetz der Selbstentäußerung“ stehen muß. Wir werden allerdings eine leidenschaftlich ästhetische Gemeinde bilden, werden aber zu gleicher Zeit auch leidenschaftliche Entsager, Asketen sein.

Die Seelen der Menschen sind nach Platos Anschauung die Geschöpfe der Gesichts- und Gehörseindrücke, die sie empfangen. Die dauernde Aufnahmefähigkeit für die Erscheinung und andre sinnlich wahrnehmbare Eigenschaften der Sachen und Personen, für das Element des Ausdrucks oder der Form in ihnen und in ihren Bewegungen, kurz für die Phänomene als solche, die wir nur bei einer beschränkten Anzahl sensitiver Menschen gefunden haben, setzt Plato für die Menschheit im allgemeinen voraus. Es ist weniger der Gegenstand eines Kunstwerkes, der uns durch Farbe, Gestaltung und Klang übermittelt wird und seinen erziehe-

rischen Einfluß auf uns ausübt, — zum Beispiel der Stoff eines Bühnenwerkes, den das gesprochene Wort und die Inszenierung zur Entwicklung bringen, — als die *Form* und ihre Eigenschaften: Knappheit, Einfachheit, Rhythmus, oder ihre Gegensätze Weitschweifigkeit, Buntheit, Mißklang. Diese „ästhetischen“ Eigenschaften verwandeln sich durch einen Vorgang, den wir mit einem Ausdruck aus der Logik *μετάβασις εἰς ἄλλο γένος*, eine Ableitung in ein andres Stoffgebiet, nennen könnten, im Gemüte des Empfangenden, des Zuhörers oder Zuschauers, in ethische Begriffe. Sie gehen in die Sphäre der Begierden und des Willens, des *moralischen* Geschmackes über, wo sie entweder streng moralische Wirkungen hervorbringen und großziehen, also Gemüts- und Willenszustände, wie sie Plato für die Idealstadt verlangt, oder das genaue Gegenteil davon. Ganz ohne Einfluß bleiben sie fast nie.

Bis in die innersten Umwallungen des Charakters dringt die Nachahmung ein; unsre Seelen, wir selbst ahmen unaufhörlich nach, was wir sehen und hören: die Formen und die Klänge, die unsrer Erinnerung, unsrer Phantasie vorschweben. Wir ahmen nicht nur nach, wenn wir eine Rolle auf der Bühne spielen, sondern auch wenn wir im Zuschauerraum sitzen, während wir mit unsern Gedanken das Spiel eines andern verfolgen, wenn wir Homer lesen und uns leicht, fließend an die Stelle derer versetzen, die er beschreibt; unbewußt ahmen wir die Linie und Farbe der Wände, die uns umgeben, die Bäume am Wege, die Tiere, die wir

lieblosen oder gebrauchen, ja selbst die Kleider, die wir tragen, nach. Nur müssen wir zusehen, daß sich die Menschen nur die Wahrheit des Nachgeahmten zu eigen machen (Ἰνα μὴ ἐκ τῆς μιμήσεως τοῦ εἶναι ἀπολαύσωσιν).

Dies ist also das erste Prinzip in der Ästhetik Platos, die erste Erwägung, die er über die Kunst in der Idealstadt anstellt. Menschen, Kinder sind empfängliche Wesen, die in hohem Grade schon durch das Äußere ihres „Milieus“ bedingt werden. Sie werden sich fast sklavisch genau dem Aussehen der sie umgebenden Welt anpassen, ungefähr so wie die Insekten, von denen uns die Naturkundigen berichten, daß sie die Farbe der Pflanzen annehmen, auf denen sie hausen.

Aber das Volk der Idealstadt wäre überhaupt nicht vorhanden, wenn sie nicht eine Zufluchtsstätte böte, wenn es sich nicht um ein Experiment, eine *tour de force* auf dem Gebiete der Moral- und Sozialphilosophie handelte; und dieser Umstand bestimmt das zweite grundlegende Prinzip in dem ästhetischen Gebäude Platos. Wir, die Gründer und die Bürger des Staates, verfolgen einen eignen Zweck. Wir sind hier, um einer gewissen verderblichen zentrifugalen Tendenz im Leben Griechenlands und ganz besonders Athens zu entrinnen und Widerstand zu leisten, die nur eine ähnlich verderbliche Tendenz in uns selbst fördert. Und nun sollen wir — wie geringfügige Teile einer Maschine werden, klagt man vielleicht. Durchaus nicht. Eher wie Mitwirkende bei einem ausgezeichneten Chor, bei dem es

sich der Mühe lohnt, oder bei einer kirchlichen Liturgie, wo der Einzelne allerdings möglicherweise von größerer oder geringerer Bedeutung ist, aber doch seine notwendige, unveräußerliche Aufgabe zu erfüllen hat; oder wie Krieger in einem unüberwindlichen Heere, unüberwindlich, weil es wie *ein* Mann vorrückt. Jeder von uns muß seinen natürlichen Platz finden oder angewiesen erhalten und bewahren; er muß diejenigen Eigenschaften pflegen, die uns Gewalt über uns selbst, Unterordnung der Teile unter das Ganze, musikalisches Ebenmaß sichern. Um dies zu erreichen ist Plato als rücksichtsloser Idealist wie wir gesehen haben sogar bereit, die Unterschiede zwischen dem männlichen und weiblichen Charakter zu unterdrücken, die Familie in der sozialen Anhäufung aufgehen zu lassen, zu verlieren.

Die Nachahmung durch Auge und Ohr ist also, um es zu wiederholen, in ihrem Einflusse auf die menschliche Natur unwiderstehlich. Zweitens: die Gründer des Staates sind durch seine ganze Aufgabe zur Vereinfachung der menschlichen Natur angehalten. Hiernach ziehen wir unsern praktischen Schluß in logischer Reihenfolge: wir müssen in Sachen der Kunst, der Poesie und des Geschmackes in all seinen Schattierungen ein „Gesetz der Selbstentäußerung“ erlassen und streng befolgen, eine Regel, die Plato zunächst auf die Rhythmik und Metrik anwendet, die sich aber, wie alles, was er über diesen Gegenstand äußert, recht wohl auf das Gesamtgebiet der musikalischen oder ästheti-

schen Wirkungen übertragen läßt. Man kann ihren Kern mit Platos eigenen Worten kurz so wiedergeben: so wenig Abwechslung als nur irgend möglich. Wie sehr verschieden von den poetischen, künstlerischen Methoden, von den Chören, für die wir im allgemeinen so viel übrig haben, und zwar nicht notwendig deswegen, weil unsere Sinne untauglich oder ungeschult sind: μικραὶ αἱ μεταβολαί! Nicht erlauben werden wir musikalische Neuerungen, aristophanische Schreie, keine wenn auch noch so gewandte Nachahmung „der Klänge der Flöte oder der Leier“. Keine freie Wiedergabe tierischer oder mechanischer Laute durch die menschliche Stimme, keine Künstler, „die wie ein Spiegel alles verkehrt zeigen“! Es gab also selbst bei der Jugend des idealen Athen gewisse natürliche Roheiten. Selbstverständlich ist die Zeit als solche selbst schon eine Art Künstlerin und richtet die Überreste der groben Welt der Vergangenheit gefällig für uns her. Platos Methode bezweckt nun, das Werk der Zeit hinsichtlich der Geschmacksroheiten zu beschleunigen oder vorwegzunehmen. Wenn man seine Vorsichtsmaßregeln durchliest, dann kann man sich des Eindrucks nicht erwehren, daß es sogar in Athen junge Leute gab, die gerade das schätzten, was bei den Gepflogenheiten, den Vergnügungen und dem schmutzigen Geschäft der unter ihnen stehenden Klasse am wenigsten befriedigend war. Auf den Straßen oder an irgend einer andern Stätte in einer neugestalteten Welt würde man ihnen aber doch nicht so ganz freien Lauf lassen, denn dort sollte die auserwählte,

königliche Jugend (βασιλική φυλή) nicht einmal an irgend etwas derartiges denken dürfen (οὐδενὶ προσέχειν τὸν νοῦν). Dank ihrem gut ausgebildeten geistigen Abstraktionsvermögen würde alles Gemeine, würden die gemeinen Beschäftigungen für sie so gut wie nicht vorhanden sein. Und wenn die Ansicht Platos zutrifft, und die Kunst wirklich wie das Recht „eine vernunftgemäße Schöpfung des Geistes ist“, dann werden wir nicht wünschen, daß unsre Jungen singen, „wie der Vogel singt“.

Und doch: was würde der Musikkenner nicht darum geben, wenn er die Instrumente handhaben dürfte, die wir nun im Geiste aus den Toren der Idealstadt in die Ferne ziehen sehen können. Sie sind verbannt und zwar nicht etwa deswegen, weil sich innerhalb der Mauern niemand fände, der auf ihnen spielen könnte oder dem sie Vergnügen gewährten, — wir haben gesagt, daß Plato eine empfindliche Eindrucksfähigkeit für dergleichen voraussetzt — sondern gerade weil sie so verführerisch sind und darum einem andern, weit weniger begünstigten Nachbarn zugeschoben werden müssen. Sie sollen Gift sein, moralisches Gift für die Brunnen des Feindes. Eine ganze Klasse von Malern, Bildhauern, geschickten Handwerkern verschiedener Art teilen diese Verbannung mitsamt ihren Werkzeugen, wiederum, worauf sorgfältig zu achten ist, nicht weil sie schlechte, sondern weil sie sehr gute Künstler sind: ἀλλὰ μήν, ὦ Ἀδείμαντε, ἡδύς γε καὶ ὁ κεκραμένος. Plato hat erkannt, daß die Kunst kein an-

deres Ziel hat als sich selbst und ihre eigne Vollen-  
dung. Die eigentliche Kunst der Idealstadt ist die Kunst  
der Disziplin. Die Musik (μουσική), alle die verschie-  
denen Formen der schönen Künste werden nur als  
Werkzeuge ihres einen alles überwältigenden sozialen,  
politischen Zweckes dienen und unwiderstehlich die  
zur Nachahmung geneigten ihnen untertänigen Ein-  
heiten zu einem Typus umgestalten; sie werden nicht  
mehr und nicht weniger sein, als etwa ebensoviele  
Variationen über eine Fanfare.

Oder angenommen ein Poet fände seinen Weg zu uns,  
dessen Genius es ihm ermöglicht, nach eigenem Wunsch  
oder dem seines Publikums der Reihe nach die Gestalt  
aller möglichen Gegenstände und Personen anzuneh-  
men und auch uns, während wir lesen oder lauschen,  
mit einer Leichtigkeit, einer Wandelbarkeit der Stim-  
mung, die der seinigen fast gleichkommt, der Reihe nach  
in alle möglichen Gegenstände und Personen zu ver-  
wandeln, ein myriadensinniger Poet, wie wir, fast mit  
Platos eigenen Worten, zum Beispiel von Shakespeare  
oder von Homer, an den er dachte, sagen, um ihnen  
das allerhöchste Lob zu zollen: dann werden wir auf  
der Hut sein. Für ihn ist bei uns kein Platz. Und  
wenn nun ein so göttlicher, freudebringender Mensch  
„mit seinen Werken unsre Stadt besuchte, in der Ab-  
„sicht sie uns vorzuführen, dann würden wir ihm als  
„einem heiligen, wunderbaren, freudebringenden Wesen  
„gewiß mit der größten Ehrerbietung begegnen, aber  
„bleiben dürfte er nicht. Wir würden ihm bedeuten,



„daß niemand seinesgleichen in unserer Mitte ist, noch  
 „auch sein darf, und würden ihn weiter ziehen heißen  
 „nach einer andern Stadt, sein Haupt gesalbt mit  
 „Myrrhen und umflochten mit einer wollenen Krone,  
 „weil er an sich etwas halb Göttliches ist. Wir selbst  
 „aber würden uns der Nützlichkeit halber mit einem  
 „strengeren und weniger anmutigen Poeten begnügen“:  
 τῷ αὐστηροτέρῳ καὶ ἀηδεστέρῳ ποιητῇ, ὠφελίας ἔνεκα  
 (*Staat*, 398).

Und doch wird die Idealstadt ebensowenig ein kunstloser Platz sein, wie Lakedämon es war. Stützt sich doch das ästhetische Gebäude Platos tatsächlich auf das hohe Maß von Empfänglichkeit für künstlerische Einflüsse, dessen die Menschen, mit denen er zu tun hat, fähig sind.

„Die rechte Rede, der rechte Wohlklang und Rhythmus, die richtige Form kommen also der natürlichen Güte zu Hilfe, worunter ich nicht etwa die Güte verstehe, die mit ihrem sanften Namen häufig die Dummheit verhüllen muß, sondern diejenige Gemütsverfassung, bei der, soweit moralisches Verhalten in Frage kommt, tatsächlich alles schön und gut angeordnet ist.  
 „— Ganz gewiß, sagte er. — Sind es also nicht Eigenschaften, denen junge Leute stets nachstreben müssen, wenn wirklich jeder das Seinige leisten soll? — Allerdings. — Die Malerei ist ja wohl von ihnen erfüllt“, — nämlich von den Eigenschaften, die teils ethischer, teils ästhetischer Natur sind — „desgleichen alle Fertigkeiten ähnlicher Art; die Kunst des Webers ist voll

„von ihnen, nicht minder die des Einlegers, des Archi-  
 „tekten, das ganze Räderwerk unsres Lebens, ja, die  
 „Natur unsrer eignen Körper und der aller andern Lebe-  
 „wesen zeugt von ihnen. Denn bei ihnen allen läßt sich  
 „die Gemäßheit oder Ungemäßheit der Form nicht aus-  
 „scheiden. Ungemäßheit der Form, Mangel an Rhythmus,  
 „Mangel an Harmonie sind aber mit Gebrechen des  
 „Geistes und des Charakters verwandt, ebenso wie die  
 „entgegengesetzten Eigenschaften mit dem entgegen-  
 „gesetzten Zustande: einem maßvollen, guten Charakter.  
 „Ja, sie sind nicht nur mit ihm verwandt, sondern auch  
 „seine Abbilder. — Das trifft alles zu, sagte er. —

„Sollen wir also nur unsre Dichter beaufsichtigen  
 „und von ihnen verlangen, daß sie entweder in ihren  
 „poetischen Werken ein Abbild des Guten schaffen,  
 „oder überhaupt ihr Schaffen bei uns einstellen, oder  
 „sollen nicht auch die andern Arbeiter dieser Aufsicht  
 „unterstehen und daran verhindert werden, diese  
 „Fehlerhaftigkeit, Maßlosigkeit, Niedrigkeit, Formlosig-  
 „keit des Charakters ihren Abbildern lebender Wesen,  
 „den Häusern, die sie bauen, oder irgend einem ande-  
 „ren Erzeugnis ihrer Kunst mitzuteilen? Und wenn  
 „sie nicht imstande sind sich danach zu richten, muß  
 „man ihnen dann nicht die Ausübung ihrer Kunst in  
 „unsrer Mitte verbieten, damit unsre Wächter nicht  
 „unvermerkt, während sie vor den Abbildern des  
 „Lasters groß werden, wie auf einer schlechten Weide  
 „bald hier bald dort ein Geringes abpflücken und zu sich  
 „nehmen, bis es allmählich viel wird und sich wie ein

„einziges großes Übel in ihren Seelen anhäuft? Ist es  
„nicht vielmehr unsre Pflicht nach Künstlern Umschau  
„zu halten, denen es gegeben ist, kraft ihrer eignen  
„angeborenen Vortrefflichkeit die Natur des Schönen  
„und Geziemenden zu ergründen, auf daß unsre Jugend  
„wie in einem heilbringenden Orte leben und von allen  
„Seiten nur Gutes empfangen möge, auf daß nur Ein-  
„drücke von schönen Kunstwerken ihr Gesicht oder  
„ihr Gehör treffen, als ob ein gesunder Luftzug  
„aus freundlichen Gefilden sie umwehte, und daß sie  
„auf diese Weise gleich von Kindheit an, ohne daß sie  
„es selbst merkt, zur Ähnlichkeit, Freundschaft und  
„Übereinstimmung mit der schönen Vernunft heran-  
„gebildet werde? — Er antwortete: Ja, das ist der Weg,  
„auf dem sie am besten erzogen würde. — Nun gut,  
„mein lieber Glaukon, sprach ich: ist dann aber nicht  
„die Erziehung in der Musik von der allergrößten Wich-  
„tigkeit? Denn mehr als irgend etwas anderes bahnen  
„sich der Rhythmus und die Harmonie einen Weg ins  
„Tiefinnerste der Seele, prägen sich ihr mit höchster  
„Macht ein, bringen die rechte Gestalt mit sich und  
„geben auch der Seele die rechte Gestalt, vorausgesetzt,  
„daß man die richtige Erziehung empfangen hat. Sonst  
„freilich tritt das Gegenteil ein. Ein anderer Grund  
„ist der, daß derjenige, der in diesem Zweige so aus-  
„gebildet ist wie es sich gehört, ein außerordentlich  
„feines Gefühl für alle Unterlassungssünden (τῶν παρα-  
„λειπομένων) und für jede mangelhafte Arbeit, mag sie  
„nun die Natur oder die Kunst geleistet haben (μὴ κα-

„λῶς δημιουργηθέντων ἢ μὴ καλῶς φύντων), erhält; er  
 „mißachtet sie nach Gebühr, und preist dagegen was  
 „schön ist; daran erfreut er sich, nimmt es in seine  
 „Seele auf, empfängt seine Nahrung von ihm und wird  
 „καλοκαγαθός. Das Gemeine hat er schon in seiner  
 „Jugend getadelt und gehaßt, ehe er noch einen ver-  
 „nünftigen Grund zu begreifen vermochte. Wenn ihm  
 „aber dann die Vernunft entgegentritt, wird er sie will-  
 „kommen heißen und sie an seiner Verwandtschaft mit  
 „sich selbst erkennen, ganz besonders wenn er auf  
 „diese Art erzogen worden ist. — Ja, antwortete er,  
 „ich bin auch der Ansicht, daß aus Gründen wie den  
 „angeführten die Erziehung der Jugend auf der Musik  
 „beruhen müßte“ (*Staat*, 400—402).

Man erwäge, wieviel Poesie und Musik, wieviel Künste und Fertigkeiten in der Idealstadt danach übrig geblieben sind und denke an das Wort, das die Griechen selbst anzuwenden pflegten: „Das Halbe ist mehr als das Ganze“. Vergleicht ihre Musik wenn ihr wollt mit der gregorianischen, vergegenwärtigt euch den kriegerischen oder klösterlichen Charakter der Bauten, die zu solcher Musik entstehen müssen, denkt welcher Art Farben den eifersüchtig zugemessenen Raum auf ihren Wänden füllen werden, wie das Bildwerk aussehen kann, das sich an Gesimsen und Kapitälern hervorwagt. Sie stehen vor eurem Geiste, die Wände, die Pfeiler, die Straßen, ja selbst die Bäume, die Tiere, die Tracht der Menschen, die sich in den Straßen bewegen, ihr Aussehen, ihre Stimme, ihr Stil — die hieratische do-

rische Bauart, um mich klar auszudrücken, der dorische Geist, der alles durchdringt, der das ganze Leben beherrscht. Um die Wirkung noch lebhafter zu veranschaulichen, kann man den gotischen Baustil zum Vergleich heranziehen, zum Beispiel die Gotik der Cistercienser, nachdem sie der heilige Bernhard von einer noch barbarischen Überfülle an Verzierungen befreit hat. Der Weg vom Parthenon bis nach Saint Ouen, „reich an Flügeln und Bogen“, oder bis zu *Notre-Dame de Bourges* mag weit erscheinen, und doch veranschaulichen sie fast gleichmäßig gut die Richtung der platonischen Ästhetik. Wir alle empfinden, daß diese mittelalterlichen Kirchen ihre Lieblichkeit haben; aber sie ist einer herber Art: sie berückt, während sie uns vielleicht abstößt. Mögen wir immer versuchen einen mehr oder weniger anders gearteten Baustil ebenso sehr oder mehr zu lieben: wir kehren zu ihnen zurück und finden, daß das Geheimnis des endlichen Erfolges auf ihrer Seite ist. Die strenge Logik ihres Reizes wacht über unsern Geschmack, ebenso wie die eigentliche Logik unsern Verstand bindet. Wir würden gern etwas von dieser Eigenschaft für uns selbst haben, es, wenn möglich, in unserm eigenen Tun und Schaffen wiederfinden; unter ihrem Einfluß verspüren wir ein lebhaftes Mißtrauen unserm lockeren, herausgeputzten, buchstäblich nichtsagenden Zierwerk gegenüber. „Bleibt“, ruft der Platoniker vielleicht übertrieben zuversichtlich der Jugend zu, „verweilt doch in diesen und in ähnlichen Stätten, und mechanisch, unwiderstehlich wird ihre Seele die

eure durchdringen. Und mit allem, was ihr im Bereiche des Sehens und Hörens gemäß ist, wird sie, ungeachtet eurer ihr vielleicht anfänglich entgegenstrebenden Naturanlage, ihren Einfluß bis auf euer Gesicht, euren Gang, eure Gebärden, die Entwicklung und Verkettung eurer tiefinnersten Gedanken ausüben.“

Und hat man dem lediglich Persönlichen und Zeitlichen in Platons Anschauungen über die Künste gebührend Rechnung getragen, dann dürfte es wohl tun, von Zeit zu Zeit zu der platonischen Ästhetik zurückzukehren, sich unter dem ausschließlicheren Einflusse derjenigen Eigenschaften des hellenischen Genius zu bewegen, die er auf diese Weise besonders nachdrücklich betont. Was er gern fördern möchte, ist also eine Kunst, eine Literatur, von der man neben anderm das aussagen kann, daß sie eine gewisse Anstrengung des Lesers oder des Zuschauers fordert; der Schriftsteller, der Künstler verheißt ihm große Ausdrucksfülle, wenn er ihm seinerseits mit großer Aufmerksamkeit begegnen will. Und wie befriedigend, wie ermutigend, wie schmeichelhaft sind solche Werke nicht für ihn, Werke, die ihn als fertigen, reifen, männlichen Gelehrten anfassen. Die beiden charakteristischen Tugenden der alten heidnischen Welt waren, wie wir wissen, Tapferkeit oder Männlichkeit (*ἀνδρεία*) und Selbstbeherrschung; und in der Kunst scheinen sie jedenfalls eng miteinander verflochten zu sein. Was aber bedeutet Männlichkeit in der Kunst im Gegensatz zu dem, was man das Feminine in ihr nennen muß, anders, als ein volles Be-

wußtsein dessen, was man tut, als Kunst im Kunstwerke selbst, Festhalten an der Intuition und dem daraus sich ergebenden Ziele, als der Geist des Aufbaus, im Gegensatz zu dem buchstäblich Ungebundenen, das vor dem Zusammenbruch steht, das Behaupten eines festen Standpunktes im Gegensatze zu hysterischem, willkürlichem Schaffen? Eine solche Kunst wird eher unter dem Zeichen des ἤθοος als des πάθοος stehen. Hier gibt es, um Platos Wort zu gebrauchen, keine παραλειπόμενα, keine Unterlassungen, kein feminines Selbstvergessen, keine Reste in dem Kunstwerke, die der Grundidee des Künstlers zuwiderlaufen. Der Künstler selbst wird seine Kraft nur steigern, indem er mit ihr zurückhält. Dabei wird er natürlich die Neigung haben mehr auszudrücken, als er tatsächlich zu sagen scheint. Er ist sparsam. Er will eine gute Sache nicht durch Übertreibungen schädigen. Dem unberührten, wilden Reichtum der Natur verleiht er Grazie und Ordnung, den vielleicht weichen Vers verwandelt er in gemessene, verhaltene Prosa. Man hat die Empfindung, daß bei ihm der Rhythmus, die Musik, die Noten dem Sinne folgen, oder, besser gesagt, daß sie ihn buchstäblich als Diener geleiten: ἀκολουθεῖν τὸν λόγον.

Wir mögen immerhin das leuchtende Tageslicht Veroneses dem Kontrast zwischen Licht und Schatten selbst bei einem Rembrandt vorziehen; ein Maler wird uns sogar sagen, daß jenes in der Tat schwieriger wiederzugeben ist. Aber Platos angeborene Vorliebe für die Selbstbeherrschung, wie sie der jugendliche Charmides

übt, Selbstbeherrschung, die sich mit einer ursprünglich reichen, leidenschaftlichen Natur verbunden hat, gewinnt durch die besonderen Bedürfnisse seiner Zeit und durch die ganze Anlage des idealen Staates nur neue Nahrung. Es heißt, daß ein guter Diamant durch den Schliff an Wert zunehmen könne. Auf diese Art hatte man die männliche Jugend von Lakedämon geschliffen und gemeißelt. Es ist klar, daß erst die kargen, mönchischen Farben, braun und schwarz, weiß und grau, der scharlachroten Blume, der strahlenden Kerze, dem goldenen Gewande für das Auge ihren höchsten Wert verleihen. Nicht zu vergessen ist, daß die Ästhetik Platos immer in engem Zusammenhange mit seiner Ethik steht. Denn es ist das Leben selbst, die Betätigung, der Charakter, denen er Farbe geben möchte; es ist sein Wunsch, etwas von dem nicht zu unterdrückenden Kunstbewußtsein, von dem Geiste der Wachsamkeit dem allgemeinen Gange des Lebens, vor allen Dingen aber seinen von Energie und Leidenschaft erfüllten Äußerungen beizumengen.

Diese platonische Qualität kann man natürlich nicht nur in Werken von dorischer, oder in weiterem Kreise von hellenischer Herkunft verfolgen, sondern sie wirkt immer, sogar in Zeiten des Verfalles, als das Gewissen, als das bewahrende Salz in der Kunst. Will man sie näher bestimmen, so kann man sie, zum Beispiel in der historischen Darstellung, als eine bestimmte Art des literarischen Stiles kennzeichnen; als Beispiel möge die stenographisch knappe Kunst des Thukydides



dienen, wo er sich von seiner besten Seite zeigt; sein meisterhaftes Gefühl für das Übertreffende und für die Wahrheit des Satzes, daß das Halbe viel mehr ist, als das Ganze. Als Dichter kann man ihm in gewissem Sinne Pindar zur Seite stellen: welches Maß von Aufmerksamkeit muß er nicht von denen erwartet haben, die ihn verstehen, aber nicht lesen, sondern singen, oder lauschen sollten, während er gesungen wurde. Wieviel Arbeit bleibt nicht zwischen seinen feinen, scharfgeschnittenen, dünn gesetzten Gemmen und Ciselierungen für die gedankenverbindende Tätigkeit eines gut geschulten Verstandes übrig!

Das Korrelat in griechischem Ton und in griechischem Marmor bietet sich uns dar, wenn wir durch die Räume des Britischen Museums hindurch gehen. In Plato aber gibt sich ihr Einfluß am besten kund, wie sie seinen von Natur aus leicht beweglichen, überquellenden Genius eindämmt und dadurch seine Kräfte steigert. Seine Prosa ist eine praktische Veranschaulichung für den Wert, welcher der Fähigkeit zu verbessern innewohnt, für die Anstrengung, für die geistige Spannung, die er auch von dem Dichter, dem Musiker, überhaupt von jedem guten Bürger der Idealstadt verlangt. Denn sie erhöht durch eine gewisse besonnene Zurückhaltung in ihrer Anwendung, wie sie der wirklich Sachkundige zu üben pflegt, sowohl das Machtgefühl in der eignen Persönlichkeit als auch seinen Einfluß auf andre. Χαλεπὰ τὰ καλά: er bleibt dem alten griechischen Sprichworte treu. Mag nun Geduld, „unendliche Geduld“, wie man

gesagt hat, zum Grundstoff des Genius gehören oder nicht: sicherlich ist sie dem Gemüt jedes wahren Liebhabers so vertraut wie das Feuer. Ἴσως τὸ λεγόμενον ἀληθές, ὅτι χαλεπὰ τὰ καλά. Heraklit hat der „trockenen Seele“, dem „trockenen Lichte“ den Vorzug gegeben, wie nach ihm Baco dem *siccum lumen*. Und auch die trockene Schönheit zu lieben wie sie es verdient: das möge Plato uns lehren.

# VERZEICHNIS DER PERSONENNAMEN

- Abälard 137, 226.  
 Abaris 58.  
 Agathon 217.  
 Alexander d. Große 22, 305.  
 Alkibiades 84, 98, 151, 280, 299, 305.  
 Alkman 248.  
 Anaxagoras 89, 90.  
 Aphrodite 158, 249, 266.  
 Apollo 37, 58, 60, 105, 121, 231, 237, 248, 264, 265, 267.  
 Aquinas 32, 203, 224.  
 Aristophanes 100.  
 Aristoteles 32, 64, 65, 84, 88, 95, 145, 164, 171, 176, 185, 187, 189, 194, 197, 203, 205, 213, 218, 223, 224, 225, 235, 252, 253, 254, 265, 266.  
 Athene 59; A. Chalkioikos 249.  
 Augustinus 285.  
  
 Baco 6, 18, 186, 207, 336.  
 Bailey 204 Anm.  
 Berkeley 43, 205.  
 St. Bernhard 331.  
 Bias 231.  
 Bruno, Giordano 205.  
 Burnet 64 Anm.  
  
 Carlyle 65, 148.  
 Chaerephon 92.  
 Charmides 62, 101, 150, 157, 168, 333.  
 Chilon 231.  
 Cicero 62, 172, 225.  
 Clemens von Alexandria 40.
- Damiano, Fra, von Bergamo 316.  
 Dante 25, 76; Göttliche Komödie 8, 76, 137, 156.  
 Darwin 18.  
 Descartes 43, 226.  
 Dion 170.  
 Dionys 170.  
  
 Eckehart 42.  
 Empedokles 203.  
 Enyalios 266.  
 Eros 249.  
 Euphorbus 59.  
  
 Gitiades 249.  
 Glaukon 309, 329.  
 Goethe 196.  
 Gorgias 121.  
 Grote 22, 285.  
 Gyges 149.  
  
 Hegel 6, 9, 18, 146, 224, 225, 226.  
 Heloise 137.  
 Heraklit 9—19, 51, 56, 82, 123, 336.  
 Hesiod 72.  
 Hildebrand, Papst 301.  
 Hippias 121.  
 Hippokrates 153.  
 Hobbes 184.  
 Homer 34, 35, 120, 182, 195, 249, 259, 293, 321, 326; Odyssee 147, 160.  
 Hugo, Victor 256.  
 Hyazinth 267.

Jamblichus 58, 59.  
Johnson, Dr. 204 Anm.

Kallikles 153.  
Kant 29, 57.  
Kastor 269.  
Katull 147, 160.  
Kebes 104, 106, 107.  
Kephalus 150, 159.  
Kleanthes 52, 53.  
Kleobulus 231.  
Kratylus 13.  
Kriton 299.  
Krösus 307.

Landor 205.  
Leibniz 43.  
Leonidas 249.  
Lessing 217.  
Lucian 225.  
Ludwig der Heilige 313.  
Lukrez 203.  
Lykurg 237, 278.

Machiavelli 281.  
Malebranche 43.  
Mark Aurel 52, 312—313.  
Menon 66, 69, 71, 73, 94, 101,  
211, 332.  
Mill 6, 32.  
Miltiades 24.  
Milton 60, 169.  
Minos 75.  
Montaigne 91, 104, 204, 218,  
226.  
Mullach 54, 64.  
Müller, K. O., 233, 250, 251,  
257.

Murillo 148.  
Myson 231.

Origines 81.

Parmenides 9, 28, 29, 32, 33,  
34, 37, 38, 39, 40, 41, 43, 49,  
51, 56, 95, 166, 195, 203.  
Paulus 22, 53, 128, 272.  
Pausanias (Feldherr), 24, 249;  
(Geograph) 233, 249, 267.  
Perikles 20, 117, 118, 172, 255,  
282.  
Persephone 74.  
Phaedrus 135.  
Phidias 20, 245.  
Pindar 72, 74, 116, 293, 316, 335.  
Pittakus 231.  
Polus 101.  
Polydeukes 269.  
Porphyrius 58, 59.  
Prodikus 121.  
Proklus 40, 225.  
Protagoras 117, 121, 123.  
Pythagoras 9, 56—80, 171, 203,  
259, 260.

Ranieri Gualberto 297.  
Raphael 169.  
Rembrandt 333.

Salomon 302.  
Sappho 147, 160.  
Schelling 196, 225.  
Shakespeare 120, 326; Hamlet  
8, 79.  
Shelley 196.  
Simonides 116, 129, 130, 132.

- |   |  |
|---|--|
| <p>Sokrates 4, 13, 20, 29, 45, 51,<br/>53, 68, 69, 70, 72, 73, 74, 75,<br/>81, 84—111, 114, 115, 116,<br/>117, 129, 132, 133, 134, 137,<br/>139, 145, 147, 148, 150, 153,<br/>154, 157, 160, 165, 166, 167,<br/>168, 169, 176, 185, 186, 187,<br/>189, 193, 194, 206, 208, 217,<br/>218, 219, 222, 227, 233, 313,<br/>319.</p> <p>Solon 170, 231, 278.</p> <p>Sophokles 137, 158, 159.</p> <p>Spinoza 6, 43, 53, 203, 218, 224,<br/>225.</p> <p>Tauler 42.</p> <p>Tennyson 163.</p> <p>Terpander 261.</p> <p>Thakeray 152.</p> <p>Thales 231.</p> | <p>Theages 126.</p> <p>Themistokles 24.</p> <p>Theseus 304.</p> <p>Thrasymachus 129, 130, 153,<br/>212, 216, 222, 309.</p> <p>Thukydides 21, 24, 86, 281, 334.</p> <p>Vaughan 81.</p> <p>Veronese 333.</p> <p>Virgil 169.</p> <p>Wordsworth 62, 80, 81, 163,<br/>196.</p> <p>Xenophanes 34, 35, 36, 37, 53.</p> <p>Xenophon 84, 85, 232, 245, 256.</p> <p>Zeller 64.</p> <p>Zeno 29, 30, 31, 32, 33, 39, 216.</p> <p>Zeus 52, 53, 201.</p> |
|---|--|

## VERZEICHNIS DER CITATE

Dante, <i>Göttliche Komödie</i> .. .. .	25—26.
Hegel, <i>Geschichte der Philosophie</i> .. .. .	102—103.
Kleanthes, <i>Hymne</i> .. .. .	53—54.
Plato, Dialoge:	
<i>Apologie</i> .. .. .	104.
<i>Gastmahl</i> .. .. .	139—141.
<i>Kratylus</i> .. .. .	14—16.
<i>Menon</i> .. .. .	67—68, 74—75.
<i>Phaedon</i> .. .. .	70—71, 89, 106, 108—110.
<i>Phaedrus</i> .. .. .	134—135, 191—193, 200—202.
<i>Philebus</i> .. .. .	177—179.
<i>Protagoras</i> .. .. .	230—232.
<i>Staat</i> .. .. .	45—49, 50—51, 122—123, 125—127, 159—160, 290—292, 307—308, 309—311, 314, 319, 326—327, 327—330.
Vaughan, <i>Weltflucht</i> .. .. .	81—82.

---

Druck von Breitkopf & Härtel in Leipzig.

PB-3957-1  
5-11







118829

Pater, Walter  
Plato und der...

B  
393

P3

THEOLOGY LIBRARY  
SCHOOL OF THEOLOGY AT CLAREMONT  
CLAREMONT, CALIFORNIA

118829



PRINTED IN U.S.A.

PERMA-BOUND

PRINTED IN U.S.A.

